

محمد جواد مغنیه

مکالمات

با امام خمینی
رهبر انقلاب اسلامی

تشریفاتی و غیرتشریفاتی

کتابخانه
پاکستان

١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م

١.٥.٤. محاسن محبة الصديق

جامعة الإسكندرية

معالم الفلسفة الإسلامية

الطبعة الثالثة
كانون الثاني ١٩٨٢

محمد جواد مغنّية

مَعَالِمُ الفَلَسَفَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

نظرات في التصوف والكرامات

مكتبة الهلال - بيروت
ص. ب. ١٥/٥٣

جميع حقوق الطبع محفوظة

مقدمة المؤلف

بسم الله ، وله الحمد ، والصلاة على محمد وآله . وبعد ، فقد وضعت هذا الكتاب لطلاب الفلسفة الإسلامية ، لا للفلاسفة ، والأساتذة الكبار ، وضعتهم ليفهم الطلاب موضوعات هذا الفن ، ومصطلحاته ، وبذلك في سبيل إفهامه أقصى ما لدي من جهد ، فإن كان من غموض فانه في الموضوع نفسه ، لأن الفلسفة معقدة شديدة الغموض ، وغموضها في نفسها يستدعي غموض التمييز عنها . لقد حاولت جهد المستطیع أن أشرح وأوضح ، وأقرب المعنى إلى الأنهان بالأمثلة ، وبتمايز شق ، وكتبت ، كما أتكلّم وأحدث ، ولم أتكلف التجويد والتزويق ، وكنت إذا وجدت تعبيراً لغيري أوضح وأصرح اعتمدته من أجل التسهيل والتيسير .

هذا فيما يعود إلى الأسلوب ، أما الفكرة فلم أعتمد في معرفتها على مستشرق ، أو متطفل قديم أو حديث ، بل استقيت من اليلبوع والمصدر الأول أمثال الطوسي والحلي ، والإيجي والقوشجي ، وغيرهم . وكلنا يعلم ان الطريق إلى اليلبوع شاق عسير ، وان الفرق كبير جداً بين الجهد الذي يلاقيه من يشرب من كوز غيره ، وبين من لا يرفض لنفسه إلا ان يفترف من المصدر .. أقول هذا مع العلم بأنني لم أبلغ من فيضه كل ما أردت ، ولكنني بلغت ، والله الحمد ، من طلائي في الجامعة اللبنانية بعض ما أردت ، فأثرت لهم الطريق ، وعلموا من حقائق الفلسفة ما لم

يكونوا يعلمون . وقد شعروا بهذه الحقيقة ، بل 'خيل اليهم أنهم قالوا من
للفلسفة الاسلامية الشيء الكثير .

ولو كانت الفلسفة كعلم النحو والصرف ، مجرد قواعد تحفظ ، وتطبق
عند التلفظ والكتابة - لكان الأمر على الاستاذ والتلميذ ، أو لو كان للفلسفة
الاسلامية اليوم من الأهمية عند الناس ما كانت لها من قبل لبئال في
تحصيلها من الجهود أكثر مما نرى .

ولست أنكر ان دنيا الحديثة غير دنيا الأقدمين ، وان العلم الحديث
أصبح عماداً لكل ما يجري من شؤون في هذه الحياة ، غير أن دراسة
للفلسفة على حقيقتها تخلق في الطالب قوة يستطيع بها أن يحاكم الأفكار
على أساس المنطق السليم ، ويذبّ عن صحيحها بالحجة الدامغة . هذا إذا
لم تخلق منه عبقرية مبدعاً . ان دراسة للفلسفة الإسلامية هي دراسة
المعارك بين عقول الأقطاب ، ولا شيء أجدى نقماً للعلم والفن من الصراع
والتزاع في مجال الأفكار والآراء ، على ان يكون رائدها الصدق
والصراحة . وأنا أعتقد ان الذي يضيق بتعدد الأقوال والنقاش والجدال
حول المسألة الواحدة هو ضعيف لا ينهض بالحمل الثقيل .

ورب قائل بأن مشاكلنا العملية لا يحلها إلا العلم ، أما الفلسفة فتحل
مشاكل فكرية لا تمت إلى الحياة بصلة .

وجوابه أن الفلسفة الإسلامية كانت السبب الأول للحضارة الإسلامية
التي هي أم الحضارات في هذا العصر . ولولا الفلاسفة المسلمون لتأخرت
الإنسانية عما هي عليه الآن مئات السنين ، هذا إلى أن حل المشاكل
الفكرية هو السبيل إلى حل المشاكل العملية .

ثم ان التمييز والفصل بين الفلسفة وتاريخها لم يكن معروفاً من قبل ،
فلم يضع القدماء كتباً في الفلسفة ، وأخرى في تاريخها ، كما هي الحال

اليوم ، لأن من يدرس للفلسفة ، ويدرك مسائلها ، وأقوال الفلاسفة في كل مسألة ، واصطلاحاتهم - يستطيع معرفة تاريخها من غير أن يستعين بأستاذ . بل يستطيع أن يؤلف فيها بسهولة . لأن تاريخ الفلسفة هو الاطلاع على آراء الأقدمين ، والتمييز بينها ، ومعرفة ترتيبها بحسب الزمان ، ولا شيء أبسر ، وأسهل من ذلك على من درس الفلسفة نفسها . وعليه فإن هذه الصفحات كما هي فصول في الفلسفة الاسلامية ، فإنها في نفس الوقت تسهل السبيل إلى معرفة تاريخها .

والله سبحانه المسؤول أن يجد قراء التراث الاسلامي والعربي ينبتهم فيما كتبت ، والمحمد لله أولاً وآخراً .

المؤلف



القسم الأول

معالم الفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

الفلسفة

موضوعها - غايتها - منهج البحث

قبل أن ندرس علماً من العلوم ينبغي أن نعرف موضوعه ، و غايته ،
والمنهج في دراسته - مثلاً - نعلم ان كلام العرب موضوع علم النحو ، وأن
الغاية منه صَوْنُ اللسان عن الخطأ في الإعراب ، وان المصدر الذي نتمده
هو أقوال الثقات وروايتهم عن العرب .. فما هو موضوع الفلسفة ، وما
هي الغاية منها ، وبالتالي ما هو منهج البحث المتبع فيها ؟ .

موضوع الفلسفة

لكي يتضح موضوع الفلسفة جلياً نعهد بما يلي :
إن اللغة العربية موضوع لدراسة علم النحو ، ولكن النحوي لا يبحث

جميع صفات اللغة وعوارضها ، وانما يتم بما يمرض لأواخر الكلمة من البناء والإعراب رفعاً ونصباً وجراً ، أما سائر الجهات كمنى الكلمة أو وزنها وما إلى ذلك فلا تمنيه في كثير أو قليل ، فجال دراسة علم النحو محدود بمحة خاصة من اللغة العربية . وكذا علم الصرف ، فإن موضوعه اللغة العربية ، ولكنه يبحث عن تصرفات الكلمة ومشتقاتها ، وما يمرض لحروفها ما عدا الحرف الأخير . وعلم مفردات اللغة يبحث في معنى الكلمة ، ولا يمنيه شيء من أمر التركيب . وعلم البيان يبحث في إيراد المعنى الواحد بمبارات شتى ، والبلاغة هي مطابقة الكلام لقتضى الحال .

فموضوع العلوم العربية هو اللغة ، وانما اختلفت وتباينت بالحشيات والجهات .

وهكذا سائر العلوم قد تتفق في أصل الموضوع ، وتختلف في القيود والحشيات . فالعلوم الطبيعية تبحث في الوجود ، ولكن من حيث هو جسم مادي ، له قوانين خاصة تحدده . والعلوم الرياضية تبحث في الوجود من حيث الشكل والاعداد^(١) . والكيمياء تبحث في الوجود من حيث هو مادة تحتوي على عناصر ، لها تأثير خاص عند التركيب . وعلم الحياة يبحث في الوجود من حيث هو مادة حية تستهلك الطعام وتجدد بناءها . وعلم التاريخ يبحث في الإنسان من حيث ماضيه وتطوراته . وعلم النفس يبحث في الإنسان من حيث أنه كائن يحس ويدرك .. وهكذا تتحد العلوم في أصل الموضوع ، وتختلف بالحشيات والجهات .

أما الفلسفة فهي العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود مجرداً عن كل قيد ، ويقطع النظر عن كونه طبيعياً أو غير طبيعي . فحين يقول

(١) عد الملا صدره في كتاب الاسفار الموسيقى من العلوم الرياضية . وهو صدر الدين محمد الشيرازي من أعظم فلاسفة الامامية توفي سنة ١٠٥٠ هـ .

الفيلسوف : ينقسم الوجود إلى واجب ويمكن فلا يريد بقوله هذا أن
 تنقسم يمرض لنوع خاص من الوجود ، وإنما أراد طبيعة الوجود بما هو .
 فكما أن المهندس يبحث في المربع أو المثلث ، يقطع النظر عن كونه من
 الحديد أو الخشب - كذلك الفيلسوف يبحث في الوجود يقطع النظر عن
 كونه طبيعياً أو غير طبيعي . أما غيره من العلماء فإن مجال دراسته
 ينحصر بنطاق خاص من الوجود ، وهذا معنى قول أرسطو : « الفلسفة
 تبحث في طبيعة الوجود كما هو » . وسنوضح هذه الحقيقة بأسلوب آخر
 في البحث الآتي بعنوان « الوجود » .

إشارة

شاع في هذا العصر رأي يقول بأن هذا التحديد هو تحديد لموضوع
 الفلسفة التقليدية - القديمة - حين كانت الفلسفة كل العلوم ، أما اليوم فلم
 يعد لها تلك الأهمية التي كانت لها من قبل ، حيث قسم العلماء تركة الفلسفة
 فيما بينهم ، واختص كل منهم بنوع من أنواع الوجود ، ولم يبق لها ما
 تتحدث عنه . فمالم الطبيعة أولى من الفيلسوف بالتحدث عن الشئون
 الطبيعية ، وعالم الرياضة أولى منه بالشئون الرياضية ، وعالم النفس والاجتماع
 أولى بالحديث عما يمود إلى الانسان وصفاته وغرائزه . إذن لا جديد عند
 الفيلسوف يتحدث عنه ، إلا شيء واحد ، وهو تحليل الألفاظ ، وتنظيم
 القضايا التي يستعملها العلماء ، أي أن الفيلسوف يقوم بعملية البيان
 والتوضيح فقط ، أما عملية الاستنتاج والاستخراج فيتركها إلى غيره .
 فنيوتن - مثلاً - يكتشف الجاذبية ، والفيلسوف يفسر معناها ، وآينشتين
 يكتشف النسبية ، والفيلسوف يشرحها ، ويوضحها ، فإذا شرحها آينشتين
 كان عالماً وفيلسوفاً في آن واحد .

ويرد هذا القول ، أولاً : ان التفسير والتوضيح من شئون اللفظ لا من

شئون العقل ، ومعلوم أن مهمة الفيلسوف عقلية ، وليست لفظية ، وإذا استعمل اللفظ فإنما يستعمله كوسيلة وأداة للتعبير عما يريد ، شأنه في ذلك شأن أي إنسان .

ثانياً : ليس توزيع العلماء لمناطق الوجود ، واختصاص كل واحد بدائرة منه - معناه انه لم يبق للفلسفة موضوع تبحث فيه ، بل بقي لها الوجود المطلق الشامل^(١) لجميع مناطق الوجود وانحائه ، فكما ان كل حاكم من حكام الأقاليم يسيطر على اقليمه ومنطقته ، والرئيس فوق الكل يسيطر على جميع الأقاليم والمناطق ؛ كذلك الفلسفة يخضع لها الوجود بكامله ، فالعالم بأسره موضوعها ، والكون بعظمته مجال دراستها .

فلماذا بحث كل عالم في جهة من جهات الكون فإن الفيلسوف يبحث في أصل الكون ، هل وجد من شيء أو لا شيء ؟ وهل هو حادث أو قديم ؟ وهل هو مادة صرف^٢ والروح عارض من عوارضه ، أو هو روح صرف ، والمادة صورة من صورهِ ؟ أو هو مادة وروح معاً أو مادة وروح وواجب لوجود وراءهما ، أو لا مادة ولا روح ، وإنما هو وهم وخيال ، كما تزعم فئة من السفسطائيين ؟ وهل وجد الكون صدفة ، أو بقدره قادر ؟ ومن هو هذا القادر ؟ وما هي صفاته ، ومن أي نوع تكون علاقته بالكون ؟ وهل الأفكار الحاصلة من التجربة أو الامتنباط خطأ أو صواب ؟ وهل الدين هداية أو ضلالة ؟ وما هو مقياس الحسن والقبح ، والخير والشر ،

(١) هذا يفرق بين العلم والفلسفة ، فموضوعها عام ، وموضوعه خاص . ثانياً : ان العلم يبحث عن الملل القترية ، والفلسفة تبحث عن الملل البعيدة . ثالثاً : الفلسفة تبحث عما ينبغي أن يكون والعلم عن الشكل الكائن بالفعل . وبمفهم فرق بينهما بقوله : ان العلم يتناول الطبيعة ، والفلسفة ما وراءها . ومهما يكن ، فإن التفرقة بينهما حديثة ترجع إل ٣٠٠ عام كما قيل .

والحق والباطل وما إلى ذلك من البحوث الالهية والاخلاقية والطبيعية والرياضية من الوجهة العامة .

وخلاصة القول ان موضوع الفلسفة هو الكون وما بعده ، والانسان .

غاية الفلسفة

ليست الغاية من الفلسفة أن يحصل طالبها على ثروة مالية ، أو شهرة أدبية ، ولا أن يكون جليلاً ، له هيبة الفلاسفة ووقارهم ، ومقدرتهم على الجدال والنقاش ؛ وانما الغاية الاساسية منها إدراك حقائق الموجودات كما هي في واقعها بالبراهين العقلية ، لا بالظن والتقليد . والمراد بالموجودات اعم من الطبيعية وغير الطبيعية ^(١) ويتفق هذا مع رأي أفلاطون وأرسطو ، ويقرب منه قول بعض اساتذة الفلسفة الجدد من « ان الفلسفة محاولة يراد بها فهم الوجود ومعرفة انفسنا ، مكاننا من الوجود ، لأسباب عقلية نظرية ، أو أغراض عملية مادية » . وعلى هذا فإن حصل لنا الاقتناع بفهم الوجود فهو المطلوب ، والا فقد اشبعنا رغبة في انفسنا .

وقيل : ان الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل . ويلاحظ على هذا القول بأنه تضيق لموضوع الفلسفة الذي يشمل الوجود بما هو كما اسلفنا . وقيل : ان الفلسفة تهدف إلى الحياة العملية . ويسمى هذا المذهب بالمذهب البراجماتي وعنده أن الفكرة إذا لم تكن اداة لسلوك فليست بفكرة ولا بشيء من المعرفة ، ومن رواد هذا المذهب الفيلسوف الأميركي ولیم جيمس ت ١٩١٠ (انظر نظرية المعرفة لزي نجيب

(١) قال بعضهم : ان قولنا الموجودات غير الطبيعية كلام فارغ لا يدل على معنى ؛ لان الموجود ينحصر في الطبيعيات فقط ، فأی لفظ لا يشير إلى معنى محسوس فهو لا شيء ، والاشيء علم لا يتصف بالكلب أو الصاق ؛ حيث لا واقع يمكن ان يطابقه مدلول اللفظ أو لا يطابقه . وهذا القول يبتني على صحة المنهج المادي الذي يرى ان المادة أصل ، والروح فرع ، وسياتي الكلام عنه .

محمود) . وهذا القول يربط التفكير النظري بالعمل ، وليس من شك أن هذا الاتجاه سليم في نفسه ، وهو لا يتناقى مع القول الأول ، لأن الفلسفة إذا كانت سبيلاً لمعرفة الحقيقة سبيل أيضاً للعمل^(١) . قال الامام علي : « رحم الله امرأً أعَدَّ لنفسه ، واستعد لرمسه ، وعلم من أين ؟ وفي أين ؟ وإلى أين ؟ » أي من أين أتى ؟ وإلى أين ينتهي ؟ وفي أي وضع هو ؟ وبكلمة ان يعلم مكانه من الوجود ، ويعمل بما تستدعيه بدايته ونهايته وحياته الحالية .

منهج البحث

زيد بالمنهج الطريق الذي يعتمد الفيلسوف في بحثه عن الحقيقة ، ولا خلاف^(٢) في أن الطريق هو العقل لا الاجماع ولا العرف ولا الوحي . وهنا اسلوبان لاستخراج الحقيقة من العقل ، الأول قديم ، وهو القياس الصوري الذي اعتمد ارسطو واضع علم المنطق ، وسمي صورياً ، لأنه يتم بصورة التفكير وهيئته . قال ارسطو : لا يصح الحكم على أمر بأنه صادق إلا إذا كان نتيجة لقياس مضبوط ، وهو عبارة عن قول مؤلف من قضيتين أو أكثر يلزمه لذاته قول آخر ، أي متى سلطنا بصحة المقدمات يلزمنا قهراً التسليم بالنتيجة المترتبة عليها ، فالقياس ينتقل بنا من مقدمات معلومة إلى حقيقة مجهولة — مثال ذلك — الانسان حيوان عاقل ، وزيد انسان ، فزيد حيوان عاقل .

وأنكر للبعض هذا القياس ، وأورد عليه اعتراضين : الأول ان نتيجته

(١) قال بعض الفلاسفة : ان الغاية من الفلسفة التجلي ، والتخلي ، والتجلي : ويريد من التجلي معرفة الحقائق ، ومن التخلي البعد عن الرذائل ، ومن التجلي الاتصاف بالفضائل .

(٢) بل الخلاف ظاهر بين من يعتمد النظر والاستدلال ، ومن يعتمد الحس والكشف ، الا ان يقال : ان العقل وسيلة للكشف ، والكشف طريق المعرفة ، أي بالعقل نصل الى الكشف .

ليست صحيحة بالقياس إلى الواقع ، بل ترتبط بالخدمات ، وتدور مدارها صدقاً وكذباً .

والجواب عن هذا الاعتراض بأن شرط القياس أن يتألف من مقدمات يقينية ، والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية في الصدق ، فالنتيجة المرتبة عليها كذلك ، وأي قضية تكون كاذبة فلا يصح مجال أخذها جزءاً في القياس .

الاعتراض الثاني على القياس الصوري انه لا يأتي بحديد ، ولا ينتقل بنا من معلوم إلى مجهول ، لأن المقدمة الكبرى ، وهي « الانسان حيوان عاقل » تشمل زبداً بالضرورة ، وإلا كانت النتيجة بعيدة عن المقدمات بعد الحبر عن الانسان ، وإذا كانت النتيجة داخلة في الكبرى المعلومة فلم يبق من حاجة إلى تأليف القياس وعملية الاستنتاج .

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض بأن الحكم في الكبرى جاء على الطبيعة الشاملة لجميع الافراد الموجودة بالفعل ، والتي ستوجد فيما بعد ، اما في النتيجة فان الحكم كان على الفرد الموجود حالاً ، أو قل : ان المجهول وهو « حيوان عاقل » قد استند في الكبرى إلى موضوع كلي ، وفي النتيجة إلى موضوع جزئي . فالتفاير إذن بين النتيجة والخدمات متحقق .

الأسلوب الثاني لاستخراج الحقيقة من العقل هو الاستنباط الرياضي الذي اعتمده ديكارت ، وسلم به العقليون من بعده ، ويتلخص في استخراج الحقيقة من البديهيات التي يحزم بها العقل لذاتها ، لا لدليل خارج يثبت صدقها ، فينتقل الذهن مباشرة ، ودون توسط عمليات فكرية ، من قضية معلومة الى حقيقة مجهولة ، كانتقالنا من « أنا أفكر » إلى « أنا موجود » . وهذا الأسلوب يتفادى الاعتراضين السابقين على القياس الصوري الارسطي ، لأن النتيجة لم تدخل في الكبرى ، وهي صادقة في القياس إلى الواقع ، لا بالقياس إلى مقدماتها .

وهناك أسلوب ثالث يعتمد التجربة فقط ، ولا يعتبر القياس الصوري ،
ولا الاستنباط الرياضي .

ومهما يكن ، فان الفلاسفة المسلمين يعتمدون القياس الارسطي ، ولا
ينكرون الاستنباط الرياضي ، ولا التجربة في الموضوعات التي يمكن أن
تتناولها ، ولكنهم لا يحصرّون سبب المعرفة في التجربة أو في الاستنباط
الرياضي ولا فيها معاً .

والهم عندهم استخدام الفكر لبلوغ الحقيقة بالبراهين اليقينية بدئية
كانت ، أو نظرية ، فلا فرق عند العقل بين ان نتقل من قضية بدئية
إلى أخرى كسبية ، وبين أن نتقل من قضية كسبية إلى أخرى مثلها
ما دامت ترجع بالنهاية إلى قضية بدئية . قال العلامة الحلّي^(١) في كتاب
« نهج الحق » : المعارف الكسبية فرع عن المعارف الضرورية ، والمعارف
الضرورية الكلية فرع عن المحسوسات الجزئية ، فالمحسوسات أصل
الاعتقادات ، ولا يصح الفرع إلا بعد صحة الأصل . ويأتي التفصيل
في مبحث القياس واقسامه .

ومن احب الاطلاع على ما قيل قديماً وحديثاً في تعريف الفلسفة
وموضوعها ، وغايتها ، ومناهج البحث فيها فليراجع كتاب « أسس الفلسفة »
للدكتور توفيق الطويل .

(١) الحسن بن يوسف المطهر ، توفي ٧٢٦ هـ ، وهو من كبار متكلمي الإمامية ، وفقهائهم
له مؤلفات كثيرة مطبوعة ومنتشرة جداً بين الطائفة الإمامية ، منها في علم الكلام شرح التجريد ،
وكشف الفوائد ، ونهج الحق وغيره .

الفصل الثاني

علم الكلام

قال علي بن أبي طالب : « بعث الله محمداً ، وليس أحد من العرب يقرأ كتاباً ، ولا يدعي نبوة ولا وحياً » .

وهذه الكلمة على إيجازها تصور جهل العرب قبل الاسلام ، فلم يقرأ أحد منهم كتاباً ، لتكون له معرفة عليّة ، أو ينزل عليه وحى ، لتكون له معرفة دينية ، فكل معارفهم البدائية فاشنة عن العادات والتقاليد الموروثة ، وقد وصف العرب أنفسهم بهذا الجهل حين ردوا على دعوة محمد ورسائله بقولهم : « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون - الزخرف ٢٣ » ، ويكفي للتدليل على هذه الحقيقة ان الاعراب يضرب المثل بجهلهم^(١) .

وبعد الاسلام وجد رجال من العرب وغير العرب تكلموا عن الله

(١) وان القرآن قد نعتهم بالاميين فقد جاء في سورة الجمعة الآية ٢ « هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم يظو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين » والقرآن وثيقة تاريخية لا تقبل الجدل .

وصفاته ، وعن الكون واعراضه ، وعن الانسان وسلوكه ، وهذه البحوث كما قدمنا من شؤون الفلسفة . غير ان المسلمين لم يتكلموا في شيء من ذلك في حياة النبي ، لأن معنى الايمان برسائه هو التسليم له في كل شيء ، وان قوله وفعله حجة قاطمة لجميع الأقوال . ومن هنا اتفقت جميع الفرق الاسلامية على ان معنى الاسلام هو التسليم بما جاء به محمد ، فمن أنكر أو شك في قول من أقواله ، أو حكم من أحكامه - بعد ثبوته عنده - فهو خارج عن الاسلام . أجل ، للمسلم أن يشكك في النقل عن الرسول لا في قول الرسول وصدقته ، وهذا لازم طبيعي لمعنى الرسالة وقول : « لا إله إلا الله محمد رسول الله » . وروي انه حين قبض النبي ، واختلف المهاجرون والأنصار على الخلافة قال يهودي للامام علي : لم يمت نبيكم حق اختلفتم فيه !.. فقال له الامام : بل اختلفنا عنه ، ولم نختلف فيه .

وبعد وفاة الرسول اختلفوا في مسائل فقهية ، وسياسية ، وعقائدية . والنوع الأول من الاختلاف يدخل في علم الفقه ، ولا يمت إلى الفلسفة بسبب ، أما المسائل السياسية فهي ذات صلة بالعبادة والفرق الاسلامية ، بل هي سبب للتصدع الذي طرأ على المسلمين . أما الخلافات السياسية التي ظهر أثرها في الفلسفة الاسلامية ، فأهمها الخلافات^(١) التالية :

١ - اختلف المسلمون في من هو أحق وأولى بالخلافة بعد الرسول . قال المهاجرون : نحن القرابة وأول من صدق ومهاجر . وقال الأنصار : نحن آوينا ونصرنا . ورد علي بن أبي طالب على الطرفين بقوله : « واعجباه أتكون الخلافة بالصحابة والقرابة ! » . وظهر أثر هذا الاختلاف في

(١) أول خلاف وقع في الاسلام حين قال الرسول في مرض الموت : إئتوني بكتاب أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي . فقال عمر بن الخطاب فاختطفوا أو كثر الخط ، فقال النبي قوموا مني لا يئيبني عندي التنازع (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق ص ١٦٢)

مبحث الإمامة من علم الكلام ، حيث تعددت أقوال العلماء حول شخصية الامام ، وصفاته ، وحول جواز إقامة امامين في زمان واحد ، أو يجب الاختصار على إمام واحد ، وهل يجب أن يكون من قريش ، وان يكون معصوماً ؟ وبالتالي ما هو الطريق لمعرفة ؟ هل النص من الرسول أو الانتخاب ؟

٢ - اختلفوا حول مقتل عثمان بن عفان ، والاحداث التي أدت إلى مصرعه ، كنفية الصحابي الجليل أبا ذر إلى الريدة ، وعطفه على من طرده النبي من المدينة ، وإرجاعه إليها ، وتعيينه ولاية غير مرغوب فيهم ، ومحاباته لأقاربه وأرحامه بأموال المسلمين . وقد صور أبو ذر أحداث عثمان بقوله : « والله لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله ما هي في كتاب الله ، ولا سنة نبيه ، والله اني لأرى حقاً يطقاً ، وباطلاً يحيا ، وصادقاً مكتئباً ، وأثرة بغير تقى ، ومالاً مستأثراً به . » وظهر اثر مقتل عثمان في كتب العقائد وكتب الفقه ، حيث اختلف العلماء في وجوب الصبر على الجور ، فقال الإمامية والخوارج والمعتزلة بوجوب منازعة الظالم الجائر ومعارضته . « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار أن يكون الإمام فاضلاً عادلاً محسناً ، فان لم يكن فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه ، لما فيه من الخوف بالأمن » (١) .

٣ - كان من آثار التحكم الذي حصل في صفين ان اختلف المسلمون في مرتكب الكبيرة : هل هو كافر أو مؤمن فاسق ، أو لا مؤمن ولا كافر ، كما يأتي مفصلاً .

هذه أهم المسائل السياسية ذات الصلة بالعقيدة التي وقع فيها الاختلاف . أما المسائل العقائدية فكثيرة ، منها رؤية الله ، وصفاته ، وخلق القرآن ،

(١) كتاب « المذاهب الاسلامية » للشيخ أبي زهرة بننوان - الحاكم اذا خرج من الشروا .

والجبر والاختيار ، والتصميم والتفويض ، وعصمة الأنبياء ، وصفات الإمام ، وبعض أحوال المهاد ، وما إلى ذلك . وبعد أن حصل للتزاع في المسائل العقائدية استقله السياسيون - كما هو شأنهم - واتخذوا منه وسيلة لاثارة الفتن ، ومبرراً لعدوانهم ، وبمخالصة مسألة الجبر حيث تنفي عنهم المسؤولية وتلقيها على الله وحده .

وهناك ظاهرة أخرى كان لها أثرها في كتب العقائد وهي فكرة التصوف ، فقد وجد بعد وفاة الرسول زهاد في متاع الدنيا ونعيمها^(١) ، ثم تطورت هذه الفكرة إلى لقاء المعرفة بالقلب ، ثم إلى الحلول والاتحاد ، ويأتي التفصيل^(٢) .

ويلاحظ ان المسائل السياسية لم يقع فيها التزاع على مبادئ عامة في أول الأمر ، بل كان في واقعة خاصة ، كخلافة أبي بكر ، واثداث عثمان ومصرعه ، ومسألة التحكيم ، ثم انتقل إلى الخلافة ومرتكب الكبيرة بوجه عام ، وبصرف النظر عن الافراد والوقائع الخاصة . أما التزاع في المسائل العقائدية فقد كان منذ البداية نزاعاً في المبدأ العام .

ومها يكن ، فإن الخلافات حول المسائل السياسية والعقائدية كانت السبب لنشأة علم الكلام ، أو علم التوحيد ، أو علم أصول الدين ، مها شئت فعبّر ، ولكن هذا العلم لا تنحصر موضوعاته في هذه البحوث ، فقد تأثر بالفلسفة ، واستعملها للنود عن العقيدة الدينية ، وتعرض علماء الكلام لجميع مسائلها حتى اختلطت بمسائله حيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر كما قال ابن خلدون . هذا ، إلى ان آراء الفرق الإسلامية كالحوارج والإمامية والمعتزلة والاشاعرة والمرجئة ، وغيرهم - تعرف على حقيقتها من

(١) كان الزهد والتفك ملام لا غبار عليه من الوجهة الإسلامية ثم تحول إلى تنسك نظري يمتد على آراء وفلسفة لا تمت إلى الإسلام بسبب .

(٢) راجع الجزء الأول من كتاب « الجانب الالهي » للدكتور محمد البهي .

علم الكلام ، فهو المظهر الصحيح للفلسفة الاسلامية . وأطلق لفظ علم الكلام على علم التوحيد في عصر المأمون ، وسمي بهذا الاسم ، لأن الاختلاف الذي حصل في مسألة كلام الله انه حادث أو قديم هي أشهر مسائله .

وبالتالي فإن الكتب الكلامية تحتوي على ستة مقاصد :

١ - الأمور العامة ، وهي التي لا تختص بقسم واحد من أقسام الوجود ، بل تشمل جميع أنواعه واجبا كان أو ممكنا ، جوهرأ أو عرضأ ، علة أو معلولأ ، كما أنها تكون مبادئ لجميع العلوم والفنون ، أي ان حقائقها ونتائجها لا تختص بعلم دون علم .

٢ - الموجودات الممكنة ، وتقسيمها إلى جواهر وأعراض ، وتقسيم الحواس إلى ظاهرة وباطنة .

٣ - اثبات الصانع وصفاته وعلاقته بالعالم .

٤ - النبوة وما يتبعها من المعجزة والعصمة .

٥ - الامامة وشروطها .

٦ - المعاد وأحواله .

وهذه المسائل تعالجها الفلسفة بصورة مفصلة ومطولة ، ولكن الفلاسفة يختلفون عن المتكلمين في الطريقة والمنهج . فالتكلم - كما قيل - يبدأ أول ما يبدأ بالإيمان ببيانئ الدين وتعاليمه ، ثم يستدل على صحتها بالعقل ويدفع كل شبهة تجوم حولها بالإبراهيم العقلية ، تماما كالحامي الذي يتبنى صحة قضية ، ويتولى الدفاع عنها . أما الفيلسوف فأول ما يبدأ بالإيمان بحقائق الفلسفة ، فاذا كان مسلما حاول التوفيق بينها وبين الحقائق الدينية . فالتكلم يوجه العقل إلى مساندة الدين ، والفيلسوف يوجه الدين

إلى عدم منافاته للفلسفة ، كما سنرى في مسألة حدوث العالم وقدمه ، حيث قال الفلاسفة بالقدم ، ووجهوا الدين القائل بالحدوث على وفق الفلسفة .

ومها يكن ، فان الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين ، فان محاولة التوفيق بينها اعتراف واضح بأن الدين يجب ان لا يخالف العقل في شيء . وهذا عكس الرأي القائل بأن كلا منهما في معزل عن الآخر^(١) .

(١) هل يمكن ان يؤمن العقل بشيء يثبت الدين عكسه ؟ الجواب ان رجال الدين في ذلك بين افراط وتقريط ؛ فبعضهم من قال نعم ان الدين يطلب من الناس الايمان بشيء لا يقرها العقل ويحكم بكتلها . ومنهم من قال : ان مسائل الدين كلها تؤخذ من العقل بحيث اذا لم يدركها فليست من الدين في شيء . وهذا خطأ حيث يصبح الدين والحال كله طرفاً من الفلسفة لا داعي اليه بالمرّة . والحق هو القول الوسيط الذي ذهب اليه المحققون من أطباء الدين كتوما الاكويني ، ونظرائه من علماء المسلمين وهو ان الدين يثبت ما لا يتكره العقل ولا يقول بعكسه ، اعم من يدرك مسألة الدين ويثبتها كوجود البارئ وحسن الصلوة النافع أو لا يثبت ولا ينفي كالمبادات وبر الوالدين وما الى ذلك ، والنتيجة المنطقية لهذا القول المقتضى انه ليس كل حق قابلاً للاثبات بالعقل ، ولا كل ما لا يثبت بالعقل فهو باطل ، بل قد يكون الحق قادراً على الادراك والمعرفة والاثبات ، ولا يقف موقفاً حيادياً فالشرط فيما يعود الى الدين ان لا يتكره العقل مبادئه ويقف موقفاً سلبياً . (راجع توما الاكويني لضموط تحت عنوان : التوفيق بين الحكم والشرعية) .

الفصل الثالث

الوجود

ما هو معنى الوجود ؟ وهل هو واجب فقط ، أو واجب ويمكن ؟
 وهل هو جوهر أو عرض ، أو هما معاً ؟ وهل هو خارجي أو ذهني ،
 أو خارجي وذهني ؟ وهل هناك شيء وراء الوجود يقال له الماهيات ؟
 وهل هو مادة ، أو روح ، أو روح ومادة ؟^(١) .

ونجد جواب هذه الاسئلة في كتب الفلسفة^(٢) وعلم الكلام . ولاحظ
 ان الموضوع في جميعها واحد ، وهو الوجود ، وان الاستفهام تعلق بأوصافه

(١) قال صاحب الاسفار : اختلفوا في الوجود هل هو كلي أو جزئي ؟ وفي انه واجب أو
 ممكن ؟ وفي انه عرض أو جوهر ، أو ليس بعرض ولا جوهر ، وفي ان الموجودات الخاصة نفس
 الماهيات ، أو زائلة ؟ بل اختلفوا في أن الوجود موجود أو معلوم ، أو ليس بموجود ولا
 معلوم ؟ ما أعجب حال الوجود اختلف فيه العقلاء بعد اتفاقهم على انه أظهر الأشياء ، واعرفها
 عند العقل ! .. ولذا قال بعض الفلاسفة عن الوجود :

مفهومة من أظهر الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

(٢) اذا كان موضوع الفلسفة هو الوجود ، والمنطق يستمد خصائصه من الوجود ، واذا
 كانت ادوات المعرفة كالسمع والبصر واللمس كلها وجودية بيولوجية - فلا بد ان نعرف ما هو
 الوجود ، فالعقل وحده لا يمكن أن يصنع شيئاً الا بادواته ، تماماً كاللغابي .

الذاتية التي تعرض له ابتداء وبلا واسطة . واليك مثالا يتضح به ما نريد بيانه : نرى سفينة تضطرب في مهب الريح ، ويضطرب الركاب في داخلها بسبب حركتها غير الاعتيادية ، فإذا نسبت الحركة إلى السفينة كانت النسبة ذاتية ، لأنها تعرض للسفينة ابتداء وإذا نسبتها إلى الركاب كانت بالواسطة لا بالذات ، أي ان الحركة عرضت للسفينة أولاً وبالذات ، وللركاب ثانياً وبالعرض ، وبهذا يتبين ان البحث في تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، وجوهر وعرض ، وما إلى ذلك - هو بحث عما يعرض للوجود لذاته لا لشيء آخر .

معنى الوجود

عرف المتكلمون الوجود بأنه الثابت المين ، والعدم هو المنفي المين . وقال الفلاسفة : ان الوجود هو الذي يمكن ان يخبر عنه ، والعدم الذي لا يمكن ان يخبر عنه ، واورد بعضهم على كلا التعريفين إشكالات لا جدوى من ذكرها ، لان الوجود أشهر من أن يحد بحد ، أو يرسم برسم " وهو يشمل كل شيء ، ومعناه واحد في الواجب والممكن والجوهر والعرض ، بدليل جعله مقسماً وقدرأ مشتركاً بين جميع الموجودات . ثم ان شموله لكل بالتشكيك لا بالتواطؤ . فالوجود في الواجب أولى واقوى منه في

(١) قال أهل المثلث : ان المعروف لا بد أن يكون مساوياً واجل من المعروف ؛ لانه ان كان اعم دخل فيه ما هو خارج عنه ؛ كتعريف الانسان بالحيوان : وإن كان اخص خرج منه ما هو داخل فيه ، كتعريف الحيوان بالانسان ، وهذا معنى قولهم : « جامع مانع » أي يجمع القريب ويمتنع البعيد ، واذا لم يكن المعروف أوضح واجل كان تعريف مجهول بمجهول . وقسموا التعريف إلى قسمين : حد ورسم ، والحد هو أن يعرف الشيء بحقيقته ، كتعريف الانسان بالحيوان الناطق ، والرسم هو تعريف الشيء بوصف من أوصافه ، كتعريف الانسان بالفصاحك .

ويساؤل المسلم الحديث أن يتصرف بكل شيء إلى القوانين الطبيعية وعليه فلا يسأل ما تعريف الموضوع الفلاني أو ما هي صفاته الجوهرية بل يضع السؤال هكذا : في أي الظروف يحدث التغيير الفلاني أو ما هي أهم المبادئ التي تتمثل في التغيير الفلاني ؟ المثلث نظرية البحث ص ٦٩ .

الممكن ، ومعنى التشكيك في اصطلاح أهل النطق التفات ، ومعنى التواطؤ التساوي .

لا واسطة بين الوجود والعدم

قال مشايخ المعتزلة كأبي علي الجبائي « ت ٨٣٠٣ » وولده أبي هاشم ، والقاضي عبد الجبار « ت ٨٤١٥ » وغيرهم ، قالوا : ان الثابت ينقسم إلى موجود ومعلوم وحال ، وهذا اثبتوا واسطة بين الوجود والعدم ، والحال عديم هو عبارة عن صفة الشيء ، ولكنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالمعومة ، ولا بالجهولة ، ولا بشيء أبداً ^(١) وهذا القول يدل بنفسه على فساد ، ومن الذي يعقل ويضم معنى لا موجود ولا معدوم ، ولا مجهول ولا معلوم ؟ إنه كلام فارغ .

هل الماهية زائدة على الوجود ؟

الماهية هي الواقعة في جواب « ما هو » فإذا قلت : ما هو الانسان ؟ وجاء الجواب : حيوان فاطق - كان الجواب هو نفس ماهية الانسان ، وهذا يتبين أن لفظة ماهية مأخوذة عن « ما هو » .

وقد اتفقوا على أن ماهية واجب الوجود عين وجوده ، وأنه لا ماهية له سوى الوجود المجرد عن كل شيء . واتفقوا على أن ماهية الممكن كالانسان هي عين وجوده في الخارج ^(٢) ، لأنه يستحيل تحقق الماهية في الأعيان منفردة عن الوجود ، واختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية بحيث يكون وجود الانسان هو الحيوان الناطق ، والحيوان الناطق

(١) قال صاحب الاسفار في الجزء الأول ، فصل : مساواة الوجود لشيء : « من هذا التقييل قول جماعة بان الله لا يقال له موجود ولا معلوم ، لان لفظ موجود ومعلوم على صيغة المفعول ، والله فاعل وليس بمفعول .

(٢) شرح التجريد للعلامة الحلي ص ٥ طبعة المرقان - صيدا .

هو عين وجود الانسان ، أو أن الوجود زائد على الماهية بحيث يمكن أن تتعلل الماهية بصرف النظر عن الوجود ، كما تتعلل زيدا بصرف النظر عن القيام والقعود .

قال أبو الحسن الأشعري (ت ٤٣٦هـ) ، وأبو الحسين البصري من أئمة المعتزلة (ت ٤٣٦هـ) ، ومن تابعهما : أن وجود الماهية هو عينها بالذات ، فوجود الانسان هو نفس الحيوان الناطق دون زيادة في الخارج أو في الذهن . وقال جماعة من المتكلمين والفلاسفة : إن وجود الماهية زائد عليها ومغاير لها ، واستدلوا « أولاً » بأنه يصح أن نقول الماهية موجودة ، وصحة حمل شيء على شيء دليل المغايرة ، إذ لو كان الوجود هو نفس الماهية لكان معنى الحمل : الماهية ، والموجودة موجودة ، وليس كذلك . « ثانياً » بأنه يصح سلب الوجود عن الماهية ، فنقول : المنقضاء لا وجود لها ، ولو كان الوجود عين الماهية لزم سلب الشيء عن نفسه . « ثالثاً » بأنه يصح التفكيك بين تعلل الماهية ، وتعلل وجودها ، لأنه من الممكن أن تتعلل الماهية ، ونشك في وجودها ، وأن نتعلل وجوداً مطلقاً ، ونجهل خصوصيات الماهية .

الوجود الخارجي والذهني

للوجود أنحاء شتى ، منها الوجود الخارجي ، ومنها الوجود الذهني ، ومنها الوجود الفني كالشعر والألحان والتصوير ، ولكل واحد من هذه الوجودات خواص وآثار لا تقترب على غيره - مثلاً - وجود الحرب في الخارج يقترب عليه الهلاك والدمار ، وتصورها في الذهن يبعث الخوف والرعب ، وتصويرها باللفظ والألحان والرسم يخلق فينا احساساً خاصاً^(١).

وقد نفى جماعة الوجود الذهني ، وقالوا : لو كان للأشياء وجود في

(١) قال العلامة الحلي في شرح التجريد : أن الوجود الذهني والوجود الخارجي حقيقتان ، أما اللفظ والكتابة فبجازيان ، لأن الشيء غير موجود فيها حقيقة ، ولكن حين دلال الوجود وعبراً عنه قيل على سبيل المجاز : أن الشيء موجود فيها .

النهن لزم أن تكون عقولنا مجتمعة للمتلفعات ، فتجتمع فيها الحرارة والبرودة عند حصول النار والتلج في النهن ، والاستقامة والاعوجاج عند حصول الجسم المستقيم والموج ، وإن تكون البحار والجبال والكواكب في أنماطنا ، لأن وجود الشيء في المحل يوجب اتصافه به وحمله عليه .

وأجيبوا بأن الموجود في النهن ليس عين التلج والنار ، ولا الجبال والكواكب ، بل صور هذه وأشباحها ، تماماً كما هي الحال في المرآة ، وعليه فلا يلزم اتصاف المحل بها على نحو الحقيقة .

الوجود خير من العدم

الوجود خير بذاته ، ويصرف النظر عن كل قيد ، والعدم شر بذاته دون أي لحاظ ، والدليل على ذلك أننا لم نجد شيئاً يقال له خير إلا ألقينا مصدره الوجود ، وما رأينا شيئاً يقال له شر إلا لأنه عديم لشيء من الأشياء ، أو لصفة من الصفات . فلخير هو الوجود ، والوجود هو الخير ، وليس الشر إلا العدم ، وليس العدم إلا الشر .

ومن هنا تختلف مراتب الخير ، وتفاوت باختلاف مراتب الوجود ، فالوجود التام من جميع الجهات بحيث لا يعرض عليه النقص والزوال أشرف وأعلى مما يزول ولا يبقى ، والذي هو أطول أمداً من غيره يكون كاملاً بالقياس إلى قصير الأمد . وقد يترامى أن من الوجود ما هو شر كالقتل ونحوه ، ولكن القتل إنما وصف بالشر ، لأنه يؤدي إلى عدم الحياة . فقوة عضلات المقاتل ، وجودة آلة القتل ليست شرّاً من حيث وجودهما ، بل من حيث أنها سبب لازالة الحياة . فالشر هو ازهاق الروح ، أما وسائل القتل فهي خير في نفسها ، فالوجود يجمع انعمائه ومظاهره خير بطبيعته ، ولا يصبح شرّاً إلا إذا اتخذ منه أداة لإزالة الوجود . وصدق مثال على ذلك النرة ، فانها خير ما لم توجّه

إلى الفناء ، فان وجهت إليه كانت خيراً بالذات ، وشرّاً ثانياً وبالعرض ،
أما إذا وجهت إلى سعادة الانسان فهي خير على خير ، أي خير بالذات
وبالعرض^(١) .

الشيء والوجود

هل هناك أمر غير الوجود يقال له شيء ، أو ان الوجود والشيء
يعبران عن معنى واحد ؟ .

قال الاشاعرة والإمامية وجماعة من الفلاسفة : إن لفظ الشيء والوجود
مترادفان ، ومتساويان في الصدق ، فكل ما يقال له شيء يقال له وجود
وما يقال له وجود يقال له شيء .

وقال المعتزلة : ان لفظ الشيء يطلق على الموجود في الخارج ، وعلى
المعدوم من الخارج أيضاً إذا أمكن وجوده بعد أن كان معدوماً ، أما
إذا كان ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده في الخارج بحال كشريك
الباري فلا يقال له شيء ، بل يقال له المنفي ، وبعبارة ثانية : ان هناك
ثلاث حالات .

- ١ - الموجود بالفعل ، وهذا يقال له موجود وثابت وشيء .
 - ٢ - ممتنع الوجود بحيث لا يمكن وجوده بحال كشريك الباري ،
ويطلق عليه لفظة المعدوم والمنفي ، ولا يقال له شيء .
 - ٣ - غير الموجود في الخارج ، وهذا يسمى ثابتاً ومعدوماً وشيئاً .
- فالثابت يطلق على الموجود ، وعلى الشيء ، وعلى المعدوم الممكن ،
والشيء يطلق على الموجود ، وعلى المعدوم الممكن ، والوجود يطلق على

(١) قد يقال انه لا جدوى وراء هذا البحث والجواب ان العلم عند أرسطوانيين يطلب لذاته لا
لشيء آخر . ولذا قال افلاطون ان ميزة اليونان حب البحث أما ميزة المصريين والفينيقيين
فحب الكسب . مبادئ الفلسفة ص ٩٦ .

الموجود فقط ، وهذا يكون الشيء أعم من الوجود .
وهذا القول باطل ومرحود ، حيث يلزم منه أن يكون الله سبحانه
غير موجد للكائنات ، وعاجزاً عن إيجادها ، لأن ماهية الإنسان والحيوان
والتراب ، وما إلى ذلك كلها أشياء أزلية متحققة منذ القدم ، وما دامت
كذلك فلا معنى لتعلق القدرة بها .

وإذا أجاب المعتزلة ، وقالوا : ان قدرة الله لم تتعلق بمقتضى الكائنات
ولكنه أعطاها صفة الوجود ، فنقول في الجواب : « أولاً » ان للوجود
صفة اعتبارية تتزع من الشيء بعد وجوده ، ولا يمكن إيجاد الوجود ،
بل هو محال كإعدام المدم . « ثانياً » نسأل عن هذا الوجود الذي يريد
الله أن يعطيه للماهيات المقررة منذ الأزل : هل هو شيء ، أو ليس
بشيء ، فإن كان شيئاً فلا تتعلق به القدرة لأن الشيء موجود منذ الأزل
على منطقتهم ، وان لم يكن شيئاً فعنى ذلك ان الله لم يفعل شيئاً أبداً .
وبالتالي ، فان ماهية أي كائن إذا لم توجد فهي ليست بشيء في ذاتها
ولا في أي صفة من صفاتها ، وان المدم كإسمه ليس بشيء من الأشياء ،
وانه لا واسطة بين الوجود والمدم ، وان الشيء والوجود والثابت الفاظ
مترادفة ، كما أن المنفي والمدموم يعبران عن شي واحد .

الوجود واحد وبسيط

لا شيء أعم من الوجود ، لأنه يصدق على جميع المقولات الذهنية
والوجودات الخارجية ، بل قد يصدق الوجود على نوع من المدم ، فإذا
قلت : المدموم في الخارج لا أثر له ، وليس بشيء يحكم عليه فقد تصورت
مفهوم المدم في ذهنك ، ثم حكمت عليه بنفي التأثير . والتصور وجود
ذهني ، وهو قسم من أقسام الوجود ، فالمدموم يكون قسيماً ومقابلاً
للوجود بلحاظ أن الوجود بما هو مقابل للمدم بما هو ، ويكون قسماً

من أقسام الوجود بلحاظ أن مفهوم العدم متصور في الذهن . قال صاحب الأسفار : « انظر إلى شمول نور الوجود ، وعموم فيضه كيف يقع على جميع المفهومات والماني حتى على مفهوم اللا شيء ، وعلى العدم المطلق ، والمتنع الوجود بما هي مفهومات متشعبة في الذهن ، لا بما هي سلب وعدم ، أي أن الوجود يشمل الموجود ، والمتنع ، والمعدوم الممكن باعتبار الوجود الذهني .

ولأجل هذا الشمول في طبيعة الوجود لم يكن له جنس إذ لا شيء أعم منه ، كي يكون جنساً له ، وإذا لم يكن له جنس فلا يكون له فصل ، لأن الفصل هو الذي يميز بعض أفراد الجنس عن البعض الآخر ، فقولنا : الانسان حيوان فاطق . فالانسان نوع ، والحيوان جنس يشمل الانسان والفرس ، والناطق فصل يميز أفراد الانسان عن أفراد الفرس ، وما دام الجنس متنفياً فلا حاجة للفصل . وإذا لم يكن للوجود جنس ولا فصل تعين أن يكون بسيطاً .

هذا إلى أنه لو قلنا بأن الوجود مركب لكانت أجزاؤه إما من الوجود ، وإما من العدم ، فإذا كانت من الوجود يلزم أن يكون الشيء متقدماً على نفسه بنفسه ، لأن الجزء مقدم على الكل بحسب المرتبة . وإذا كانت الأجزاء من العدم يلزم أن يكون الوجود عدماً ، لأن الكل عين أجزائه .

كما أن الوجود بسيط لا جنس له ولا فصل كذلك لا ضد له ولا مثل ، إذ كل ما يفرض أنه ضده أو مثيله فانه يصدق عليه الوجود ، والشيء الواحد لا يكون ضدّاً ولا مثيلاً لنفسه .

ثم ان الوجود واحد لا تعدد فيه ولا تكثر ، إنما التعدد في الكائنات التي يعرض لها ، كالحيوان والنبات ، ويصدق الوجود على وجودات تلكائنات صدق الكلبي على جزئياته .

تمايز الأعدام

مفهوم العدم واحد لا تعدد فيه ، تماماً كمفهوم الوجود من هذه الجهة ، ولكن وقع النزاع : تمايز الأعدام بلحاظ مـ.ا. تضاف إليه ، كما تمايز الوجودات بلحاظ ما تعرض له من الكائنات ؟..

قال جماعة : لا تمايز بين الأعدام ، لأن التميز فرع الثبوت والتحقق ، والعدم نقي محض لا تحقق له ولا يشار إليه . وأثبت آخرون التميز ، لأن عدم المعلول يستند إلى عدم علته الخاصة - مثلاً - : عدم البعوض سبب لعدم الملائيا ، فتنسب عدم الملائيا إلى الأعدام الخاص ، أي إلى العدم المنسوب إلى البعوض . والنسبة إلى الخاص تستدعي التميز ، فكما أن مفهوم الوجود واحد ، ويتعاد بعروضة للإنسان والفرس - كذلك مفهوم العدم فإنه واحد ، ويتميز بنسبته إلى أشياء خاصة . وبكلمة ثانية : نحن نعرف أموراً معدومة مثل : لا - عر في الشتاء ، ولا برد في الصيف ، وكل معلوم لا بد أن يكون متديراً ، فالأعدام متميزة .

وهنا حقيقة ذكرها المتكلمون والفلاسفة ، وهي أن عدم العلة سبب كافٍ لعدم المعلول في الخارج بحيث يكون عدم العلة علة لعدم ، أما عدم المعلول فلا يكون سبباً لعدم العلة ، وإنما يكون كاشفاً عن عدمها ، فعدم البعوض سبب بذاته لعدم الملائيا ، ولكن عدم الملائيا ليس سبباً لعدم البعوض ، وإنما السبب لعدم البعوض هو عدم وجود المستنقعات . أجل ، يستكشف العقل من عدم الملائيا عدم البعوض ، أي أن عدم الملائيا علة للكشف عن خلو المنطقة من البعوض ، وليس سبباً حقيقياً لانتفاء البعوض في الخارج .

ثم إن الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول ، ووجودها على وجوده يسمى برهاناً « ليمياً » حيث يسأل عن العلة « بلى » . أما الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة فيسمى برهاناً « إنيائياً » : لأنه يفيد الثبوت والاكتشاف . ولفظة « إن » تفيد الثبوت والتوكيد .

الفصل الرابع

الوجوب والإمكان والامتناع^(*)

ان نسبة شيء لشيء ، إما ان تكون ضرورية الثبوت بحيث لا يصلح سلبها عنه بجمال ، كنسبة الجاذبية إلى الأرض ، وإما أن تكون ضرورية السلب ، كنسبة السكون وعدم الدوران للأرض ، وإما أن لا تكون ضرورية السلب ولا ضرورية الثبوت ، كنسبة لون العبرة والصفرة للأرض . وكيفية هذه النسبة تسمى باصطلاح أهل المنطق مادة القضية في نفس الأمر والواقع ؛ فإذا صرحت بها ، وقلت : الأرض يجب أن تجذب الأجسام سميت القضية موجبة ، وإذا سكنت ، ولم تبين كيفية النسبة ، وقلت : الأرض تجذب الأجسام ، دون أن تأتي بلفظ يجب أو يمتنع - سميت القضية مطلقة ، أي لم تقيد بشيء . وحينئذ ، فإن طابقت النسبة المادة الواقعية كهولك : الأرض تدور حول الشمس تكون القضية صادقة^(١) ،

(*) تتفق جميع الأديان على تقسيم الموجود إلى واجب وممكن ، أما الفلاسفة فيختلفون فيما بينهم ، فبعضهم يوافق الأديان ، وبعضهم يرى وحدة الواجب ولا يقسم إلى قسمين ، وكل من قسم الوجود إلى قسمين جعل للواجب مصدراً الممكن (الجانب الإلهي للبهى ج ٢ ص ٣٧)
(١) ويقول ولم جيس : ليس معنى الحقيقة مطابقة الأفكار والأقوال للواقع بل مقياسها أن تكون نافذة ومجدية للاغراض الإنسانية ، ومثيرة في الحياة العملية . ولا يخفى ما في هذا القول من الخلط بين الحقيقة واهدائها (فلسفتنا ص ١٤٥)

وإلا فكاذبة كقولك : الأرض مأكنة^(١) .

إذا تمهد هذا تبين معنا ان كل ما يمكن أن يعبر عنه ، إما أن يكون ضروري الثبوت ، وإما أن يكون ضروري السلب ، وإما أن لا يكون ضروري الثبوت ولا ضروري السلب . والأول هو الواجب لذاته ، والثاني الممتنع لذاته ، والثالث الممكن لذاته . وقد يعبر عن الثاني بالبحال أو المستحيل ، وعن الثالث بالجائز . وهذه الجهات الثلاث ، وهي الوجوب والامتناع والامكان - أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج ، وإنما يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية .

ثم ان كل واحد من الثلاثة يستحيل انقلابه إلى غيره ، فالواجب بالذات لا يصير ممكناً أو ممتنعاً بالذات ، لأن ما بالذات لا يتغير . أجل ، الممكن بالذات قد يصير واجباً أو ممتنعاً بالغير ، ومن هنا قالوا : إن الواجب على ضربين : واجب بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة لوجوده ؛ وواجب بالغير ، وهو ما كانت علة وجوده خارجة عنه . وقد قيل ان الممكن ما لم يجب لم يوجد ، إلا بعلة^(٢) ، ومتى وجدت أصبح وجوده واجباً . والامتنع أيضاً على ضربين ، ممتنع لذاته ، وهو ما كان وجوده مستحيلًا بحيث لا يمكن أن يوجد بحال ، وممتنع بالغير ، وهو الذي امتنع لعدم توافر الاسباب ، كصعود الانسان إلى المريخ في سنتنا هذه ١٩٦٠ . أما الممكن فلا يعقل أن يكون ممكناً بلحاظ غيره ، بل هو ممكن ذاتاً ، وواجب عرضاً ما دامت علته موجودة ، أو ممتنع عرضاً ما دامت علته معدومة .

(١) للفرق بين الممكن والممتنع ان كلا منهما معلوم ، ولكن الاول معلوم غير قابل للوجود ، والثاني معلوم قابل له ، وهذا يميز عن المستحيل الذي لا يمكن وجوده بحال ، فالممكن له حظ من الوجود على العكس من الممتنع . والفرق بين واجب الوجود وممكن الوجود ان كلا منهما موجود ، لكن الاول موجود بذاته ، والثاني بعلة .

(٢) للممكن لحاظان : لحاظ باعتبار ذاته وهو ممكن بالذات ، ولحاظ باعتبار علة . وعليه يكون اما واجب للوجود اذا وجدت علة واما ممتنع للوجود اذا لم توجد علة .

أحكام الواجب

أحكام الواجب أربعة :

١ - لا يكون واجباً بالغير ، لأن معنى وجوبه بالذات انه لم يوجد بسبب موجد ، ومعنى وجوبه بالغير انه وجد بسبب ، وعليه يلزم اجتماع التقيضين ، وهو محال .

٢ - لا يمكن أن يكون مركباً ، لأن المركب مفترق إلى أجزائه ، والواجب غير مفترق إلى شيء ، وكما لا يكون الغير جزءاً له ، كذلك لا يكون هو جزءاً للغير .

٣ - وجود الواجب نفس حقيقته ، ولا شيء غير الوجود ، إذ لو كان للواجب ماهية زائدة على وجوده لكان الوجود عارضاً ووصفاً له ، والوصف مفترق إلى الموصوف ، والواجب لا يفترق إلى شيء .

٤ - لا يكون الواجب أكثر من واحد ، لأنه إما أن لا يكون بين الواجبين أية علاقة بحيث يكون أحدهما مبيناً للآخر ، وإما أن يكون أحدهما علة للثاني ، وإما أن يكونا معلولين لعلّة ثالثة ، وعلى الأول لا يكون كل منهما واجباً ، إذ المفروض انها متباينتان ، وعلى الوجهين الآخرين ، يكون الواجب مفترقاً إلى علة ، وهو خلاف الفرض . وكما لا يكون أكثر من واحد كذلك لا يجوز عليه العدم ، لأنه واجب الوجود بالذات .

أحكام الممكن

أحكام الممكن أربعة :

١ - أن لا تقتضي ذاته وجوداً ولا عدماً ، إذ لو اقتضت الوجود لكان الممكن واجباً لذاته ، ولو اقتضت العدم لكان ممثلاً لذاته ، وهو خلاف الفرض .

٢ - ان الامكان الذاتي وصف ملازم للممكن لا ينفك عنه بحال ،
لأنه لو انفك عنه لانتقلب الإمكان إلى الامتناع أو الوجوب ، وقدمنا
أن ذلك محال .

٣ - أن الامكان هو السبب الوحيد لاحتياج الممكن إلى فاعل ، أي
ان طبيعة الممكن بذاتها تستدعي الاحتياج إلى موجد ، وكما ان وجود
الممكن يحتاج إلى علة فبقاؤه واستمراره يحتاج إلى علة أيضاً ، لأن سبب
الحاجة إلى موجد هو الامكان ، ولكن علة الإيجاد هي بنفسها علة البقاء .

٤ - ان وجود الممكن ليس بأولى من عدمه ، ولا عدمه أولى من
وجوده ، فالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم متساوية ، وكل منهما مفتقر
إلى سبب ، غير ان سبب الوجود توافر المؤثرات الخارجية ، وسبب العدم
فقدان تلك المؤثرات ، وبكلمة ان عدم السبب سبب العدم .

الامكان الذاتي والاستعدادي :

ان الامكان ينظر إليه ثارة باعتبار ماهيته ، كما إذا نظر إلى الانسان
من حيث انه حيوان فاطق بصرف النظر عن المادة التي يعرض لها .
ويسمى هذا الامكان بالامكان الذاتي ، لأنه قائم بذات الماهية لا في محلها
فإنه تعرض له . وهذا الامكان لا يزول عن الطبيعة أبداً ، وغير قابل
للشدة والضعف . وأخرى ينظر إلى الامكان باعتبار المادة التي هي عل
للماهية ، كجسم الانسان الذي تتمثل فيه الطبيعة الانسانية ، ويسمى هذا
الامكان بالامكان الاستعدادي ، وهو قابل للشدة والضعف ، والزيادة
والنقصان ، لأنه يقرب ويبعد عن الوجود تبعاً لقرب الأسباب ويعددها .
فان استعداد النطفة للانسان أضعف من استعداد الملقحة ، واستعداد الملقحة
أضعف من استعداد المضة . وقد يزول الامكان الاستعدادي كلية كما
لو فسدت النطفة والملقة ، أما الامكان الذاتي فكما قدمنا لا يزول عن
الماهية بحال .

الفصل الخامس

التقدم والحدوث

كل موجود ان كان لوجوده أول سمي حادثاً ، وان لم يكن لوجوده أول سمي قديماً : فالقديم موجود في الأزل ، ولم يسبق بالعدم ، والحادث لم يكن ثم كان . وليس التقدم والحدوث من الأعيان ولا من الأعراض المحسوسة الملموسة ، بل من الأمور الاعتبارية ينتزعها الذهن من كون الشيء مسبوقاً بعلته أو غير مسبوق . ويسمى الحادث حادثاً ذاتياً ان سبق بحادث سواء ، وحادثاً زمنياً ان كان مسبوقاً بالعدم المحض .

ويكون التقدم على أنحاء خمسة :

- ١ - التقدم بالعلية ، كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح .
- ٢ - التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ، حيث لا يوجد الاثنان بدون الواحد ، ويوجد للواحد بدون الاثنين ، ومن هنا افترق هذا الوجه عن سابقه لأن العلة لا تقارن المعلوم^(١) .

(١) وقيل : ان العلة ما يلزم من علمها العلم ولا يلزم من وجودها الوجود ، اي علم العلة علة للعلم ، ولكن لا يجب المعلوم بوجود العلة (استقار ج ٣ ص ١٢٧)

- ٣- التقدم بالزمان ، كتقدم الأب على الابن .
 - ٤- التقدم بالرتبة ، كتقدم الإمام على المأموم .
 - ٥- التقدم بالشرف ، كتقدم العالم على المتعلم .
- وزاد المتكلمون قسماً مادم ، سموه التقدم بالذات ، كتقدم الأخص على اليوم ، لأنه ليس تقدماً بالعلية ، ولا بالطبع ، ولا بالشرف ، ولا بالرتبة ، ولا بالزمان ، وإلا احتاج الزمان إلى زمان ، ويتسلسل .
- ثم إن أقسام التقدم هذه لم تكن للشيء باعتبار ماهيته ، فإن الماهية من حيث هي ليست إلا هي لا تتقدم على الغير ، ولا يتقدم الغير عليها ، وإنما يعرض التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عن الماهية ، كالزمان والمكان وما إلى ذلك من الأقسام .



الفصل السادس

هل يعاد المعلوم

إذا عدم الشيء بعد وجوده بحيث تزول مادته كلية ، ولم يبق منها شيء ، فهل يمكن إعادته بحقيقته وجميع ملابساته وعوارضه الشخصية تماماً كما كان ؟

نهب أكثر المتكلمين إلى أن المعلوم يمكن إعادته . وقال الفلاسفة : لا يمكن إعادة المعلوم بحال ، واستدلوا بأدلة ، منها أنه لو أعيد المعلوم بعينه لزم تخلل المعلوم بين الشيء ونفسه ، وهو محال ، لأن تخلل المعلوم إنما يتصور بين شيئين . ومنها أن إعادة المعلوم يلوازمه وتوابعه يستدعي إعادة الزمان الذي كان فيه ، وإلا لو أتى به مجرداً عن زمانه لم يكن إعادة الشيء بنفسه ، بل كان ابتداء لعمل جديد ، وإعادة الزمان في زمان ثانٍ يستلزم أن يكون للزمان زمان يوجد فيه ، وهو محال .

واستدل المتكلمون على جواز الإعادة بأن كثيراً من الحوادث تعدم ، ثم تتجدد ، وذلك لأن عدمها لا يكون مستنداً إلى عدم حقيقتها وماهيتها ، ولا إلى عدم شيء من لوازمها ومقوماتها ، وإنما تعدم لمعرض

مانع خارجي ، ومتى زال المانع والمعارض تعود الماهية كما كانت .
 وأجاب عن هذا نصير الدين الطوسي^(١) في كتاب « التجريد » بأن عدم
 الشيء ليس عارضاً من عوارض الماهية ، ولا مانعاً من الموانع الخارجية ،
 وإنما هو وصف لازم للماهية المعلوم ، ولا ينفك عنها بجمال ، وإذا كان
 المعدوم لازماً لها فوجودها محال . أما ما يظن من تكرار الحوادث فليست
 من نوع إعادة المعدوم ، بل هي نظائر وأمثال .
 وبالتالي ، فإن لكل موجود زماناً معيناً ، وحالات خاصة لا يمكن
 أن يشاركه فيها أحد ، ومعنى إعادته أن يعاد مع زمانه ومكانه وجميع
 صفاته التي كان عليها ، فإن اختلف شيء منها فلا يكون إعادة ، والاختلال
 حاصل لا محالة ، إذ يستحيل أن يكون الشيء الواحد وجودان ،
 كما يستحيل أن يكون له عدمان . ويقرب من هذا القول للنظرية النفسية
 القائلة بأن الشيء الواحد تختلف آثاره باختلاف الأوضاع والحالات التي
 يكون عليها .

(١) هو محمد بن الحسن المعروف بالحق الطوسي ، له مؤلفات كثيرة في علم الكلام والفلك
 والمنطق ، وهو حجة الفرقه الامامية ، وقد شرح كتبه علماء كبار من السنة والشيعة ، وأثبت
 العلم الحديث صحة نظرياته في المنطق ، وكتب عنه الفرييون الشيء الكثير ، وهو صاحب الرصد
 النظم بمدينة مراغة ، واتخذ مكتبة تزيد على أربعمئة ألف مجلد . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

الفصل السابع

الماهية

معنى الماهية والحقيقة والذات

كثيراً ما يتردد في أقوال الفلاسفة والمتكلمين لفظة الماهية والحقيقة والذات ، فهل هذه الألفاظ مترادفة تعبر عن معنى واحد ، أو أن لكل منها معنى مستقلاً ؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن لفظة الماهية مأخوذة عن « ماهو » فإذا قلت في جواب السؤال عما هو الإنسان : « هو حيوان فاطق » كان هذا الجواب معبراً عن ماهية الإنسان . اذن معنى الماهية أمر كلي موجود في النعم . ثم انك إذا لاحظت هذا المعنى الكلي من حيث هو موجود في الخارج ، وانه يصدق على أفراد المتحققة بالفعل قيل له حقيقة وهوية ، وقيل له ذات أيضاً ، فلفظتنا الحقيقة والذات مترادفتان تعبران عن الماهية من حيث وجودها في الخارج ، ولفظة الماهية تعبر عنها من حيث هي ، ويصرف النظر عن كل قيد . هذا هو الغالب من الاستعمال ، وقد تستعمل الألفاظ الثلاثة بمعنى واحد بلا اعتبار الفرق بينها .

عوارض الماهية

كل ما يعرض على الماهية من العوارض والأوصاف كالوحدة والكثرة ، وما إليها فهو خارج عن حقيقتها ، ومغاير لها ، فإذا قلت : الإنسان واحد أو كثير ، فالوحدة والكثرة ليست نفس الإنسان ، ولا جزء آمنه ، لأن حقيقة الإنسان هي الانسانية ، وكفى . وما عداها من العوارض زائد عليها . ومنضم إليها . فتكون الانسانية مع الواحد وحدة ، ومع الكثير كثرة . ولو كانت هذه داخلة في حقيقة الإنسان لما صدقت على الوحدة والكثرة .

اقسام الماهية

الماهية معنى كلي ، والكلي هو الذي لا يتمتع صدقه على الكثير ، كالإنسان والحيوان ، فإن كل واحد منها يصدق على عديد من الأفراد . والجزئي يتمتع صدقه على الكثير ، كزيد وعمرو . وينقسم الكلي إلى أقسام متعددة باعتبارات مختلفة ، منها انقسامه إلى الجنس ، والنوع ، والفصل . والجنس هو الذي يقال على أشياء مختلفة : كالحيوان فإنه يصدق على الإنسان والفرس والجل . والنوع يقال على افراد متفقة بحسب الحقيقة كالإنسان يصدق على زيد وعمرو . والفصل هو الجزء المقوم للنوع ، والمميز له عن غيره ، كالناطق فإنه جزء من الإنسان يميزه عن الفرس وغيره من أقسام الحيوان .

ثم ان هذه المعاني كلها معان تصويرية لا وجود لها إلا في الذهن ، فالتصور ان احاط بأشياء مختلفة الحقيقة فجنس ، وإن احاط بأشياء متحدة الحقيقة فنوع .

ومن أقسام الكلي انقسامه إلى مركب وبسيط ، والمركب هو الذي يتألف من جزئين أو أكثر ، ويقابله البسط الذي لا أجزاء له . وقد

تكون الماهية مركبة كالانسان المتقوم من الحيوان والناطق ، وقد تكون بسيطة كالعقل . وكل مركب لا بد ان ينحل ويلتقي إلى البسيط ، وإلا استحال وجوده ، كما يستحيل وجود العدد إذا لم يقته إلى الواحد . ومن أحكام المركب انه يفترق إلى كل جزء من اجزائه ، وعليه يكون الجزء متقدماً على الكل بحسب الوجود ، وإذا عدم أحد اجزاء المركب يكون عدمه علة تامة لعدم المركب ، والعلة متقدمة على المعلوم ، وبهذا يتبين ان وجود الجزء متقدم على وجود الماهية المركبة ، وعدمه متقدم على عدمها . وإليك المثال : إن البيت لا يوجد إلا بعد وجود الجدران والسقف ، أما انتفاء البيت فيكون بانتفاء السقف أو أحد الجدران فقط . إذن وجود المركب يتوقف على وجود جميع الأجزاء ، أما عدمه فيكون بعدم جزء واحد ، وفي الحالتين يتقدم الجزء على الكل .



الفصل الثامن

الوحدة والكثرة

الوحدة والكثرة من المعاني التصورية ، لا من الأعيان الخارجية القائمة بنفسها ، فالمعقل إذا رأى شيئاً لا ينقسم إلى متعدد وصفه بالواحد ، وإذا رآه منقسماً إلى متعدد وصفه بالكثير ، وهما من الصفات اللازمة للوجود ، وليست عين الوجود ، فكل ما هو واحد أو كثير يقال له موجود . ثم ان مسائل هذا الباب ثلاثة :

« المسألة الأولى » : قد يظن ان بين الوحدة والكثرة تنافياً وتنافراً بحسب الذات ، ولكن الحقيقة انه لا تقابل جوهري بين المعنيين ، وانما هو تقابل يعبر عنه ثرة بتقابل العلة والمعلول ، واخرى بتقابل المكيالية والمكيلية . أما العلية فظاهرة ، لان الوحدة علة مقومة للكثرة ، والكثرة معلولة لها ، وأما المكيالية والمكيلية فقد أرادوا بها ان الكثرة تكال بالوحدة ، والوحدة كيل لكثرة .

مثال ذلك : لو وجدت صبرة من الحبوب ، وبوشر بكيلها صاعاً فصاعاً فالكثرة تكون مكيلة بالوحدة ، والوحدة تكون كيل لها .

وقد توصف الكثرة بالوحدة ، فتقول : عشرة واحدة من العشرات ،

ومئة واحدة من المئات ، فالكثرة في قولك هذا قد عرضت للعدد الموجود في الخارج ، والوحدة عرضت لنفس الكثرة ، أي أنك لم تجعل الوحدة وصفاً للعدد الكثير ، بل لبعض صفاته وعوارضه ، ولو كان بينهما تقابل ذاتي لما صح مثل هذا الحمل . وبأبي الكلام على أقسام التقابل في الفصل التالي .

« المسألة الثانية » : إن الاثنين مع بقاء كل على ما هو عليه من غير أن يزول عنه شيء ، ولا يضاف إليه شيء يستحيل اتحادهما ، لأن صفات كل ان بقيت على ما كانت فيها اثنان ، لا واحد ، وان عدمت ، كما إذا امتزج الماء والتراب وصارا طيناً فهو امتزاج لا اتحاد ، وان عُدِم احدهما دون الآخر فالموجود واحد فقط .

« المسألة الثالثة » : قال أرسطو : ان مبدأ العدد هو الواحد دون غيره من الأرقام ، فالعشرة لا تقوم من الخمسة والخمسة ، والأربعة والستة ، أو الثلاثة والسبعة ، وانما تقوم من عشر وحدات ، وهكذا سائر الأعداد ، وكل عدد اذا أضفت إليه واحداً كان مخالفاً في الماهية لنوع العدد الآخر ، فلجسم المركب من ثلاثة عناصر هو غير الجسم المركب من هذه الثلاثة ، وعنصر رابع . وأثر كل منها مخالف لأثر الآخر . وبدية ان اختلاف الأثر دليل على اختلاف المؤثر . وهذا ما أراده علماء الرياضة بأن الأعداد الصحيحة تحصل من اضافة الواحد إلى نفسه ، فاذا حصل اثنان ، ثم أضيف إليها واحد حصل ثلاثة ، وهكذا تنتقل من الثلاثة إلى الأربعة باضافة واحد إليها ، ويكون الواحد هو الحد الفاصل بين رقم ورقم ، فالمشرون تفرق عن العشرة من رقم ١١ ، لا رقم ١٩ .

الفصل التاسع

أقسام التقابل

كل اثنين اذا نسب أحدهما للآخر ، فان اتحدا في الماهية ، واختلفا في العوارض المشخصة فهما متماثلان ، كسوادين وبياضين ، فقد تعددا بتعدد الهل الذي عرضاً له ، اما حقيقتها فواحدة ، واذا وضع سواد على سواد فلا يجتمع لوان ، بل يتضاعف ويشدد اللون الأول . وان كانت ماهية كل غير ماهية الآخر ، فإما أن لا يمتنع اجتماع الماهيتين في مكان واحد كالسواد والحركة ، والبياض والحلاوة فهما المتخالفان ، واما أن يمتنع اجتماعها في محل واحد فهما المتقابلان ، وأقسام التقابل أربعة :

١ - تقابل السلب والإيجاب ، كقولك : هذا موجود ، هذا ليس بموجود ويقال لهذا النوع من التقابل : التناقض . ومن لوازم النقيضين انها لا يجتمعان ولا يرتفعان ، أي لا يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً معاً ، ولا غير موجود وغير معدوم معاً .

٢ - تقابل التضاد بين وجودين بحيث لا يمكن اجتماعهما في محل واحد على التعاقب والتوالي ، ويقال لهما : الضدان . وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان

إذا لم يكن لها ضد ثالث ، كالحركة والسكون . اما مع وجود الضد الثالث فانها لا يحتتمان ، ولكن يرتفعان ، كالسواد والبياض ، فان الشيء الواحد لا يكون أسود وأبيض ، وقد يكون أخضر أو أحمر .

٣ - تقابل التضاييف ، كالأبوة والبنوة ، حيث لا يحتتمان في ذات واحدة باعتبار واحد ، فان زيدا لا يكون أباً لعمرو وابناً له ، ويمكن أن يحتتما مع تعدد الجهة ، فيكون الشخص الواحد أباً ل بكر ، وابناً لخاله .

٤ - تقابل العدم وملكة ، كالعمى والبصر ، والفرق بين هذا الوجه والوجه الأول ان العدم وملكة يشترط فيه أن يكون العدمي قابلاً للوجودي ، كالأعمى ، فانه قابل لأن يكون بصيراً بخلاف السلب والايجاب فان المحل العدمي غير قابل للوجودي بحال .

ومن هذه الأقسام يتبين معنا أنه من الغلط الفاحش أن يعتقد الانسان برأين متقابلين ، إذ لا يقع تحت تصور العقل أن يكون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في آن واحد ، ولا أن يحتمع للضدان ، أو المتضاييفان أو العدم وملكة في ذات واحدة .

ثم يجب أن يزداد لتحقيق التناقض في تقابل السلب والايجاب شروط ثمانية :

١ - وحدة الموضوع ، فإذا اختلف وتعدد ، كما لو قلت : زيد كاتب ، عمر ليس بكاتب ارتفع التناقض .

٢ - وحدة المحمول ، فان قلت : زيد كاتب ، زيد ليس بنجار ، فلا تناقض .

٣ - وحدة للزمان ، إذ لا منافاة بين قولك : زيد موجود الآن ، زيد ليس بموجود أمس .

٤ - وحدة المكان ، فلو قلت : زيد موجود في الدار ، زيد ليس
بموجود في السوق أمكن صدقها مما .

٥ - وحدة الإضافة ، فلو قلت : زيد أب لخالد ، زيد ليس بأب
لمعرو صح القول .

٦ - وحدة الكل والجزء ، فلو قلت : بعض الزنجي أسود ، وليس
الزنجي كله أسود ارتفع التناقض .

٧ - وحدة الشرط ، فلو قلت : الجسم يجمع البصر إذا كان أسود ،
ولا يجمعه إذا كان أبيض كانا صادقين .

٨ - وحدة القول والفعل ، فلو قلت : زيد كاتب بالقوة ، زيد ليس
بكاتب بالفعل ، لم يكن بين القولين أي منافاة .

وفي هذه الشروط التي ذكرها القدامى دلالة واضحة على أن الحقائق
في نظرم نسبية ، وليست مطلقة ، وأن الحكم على الشيء يجب أن يكون
مقيداً بظرفه المميز ، وملابساته الخاصة ، إذ من الجائز أن يتغير الموضوع ،
ويتطور إلى حالة أخرى . إن الحقيقة المطلقة لا توجد في عالم المادة .

أقسام العلة

العلة هي القوة التي يصدر عنها المعلول^(١) وهي أربعة أنواع : فاعلية ، وغائية ، ومادية وصورية .

١ - العلة الفاعلية ، هي العامل المؤثر ، والحرك الذي به يوجد الشيء ، كالنجار الذي جعل الخشب سريراً .

٢ - العلة الغائية ، وهي ما لأجله يكون الشيء ، كالجلوس على السرير ، فإنه غاية لصنعه وإيجاده . وهي تكون علة بلعاط ، ومعلولة بلعاط آخر ، فالجلوس معلول بحسب الخارج لوجود السرير ، اذ لولاه لما تحقق الجلوس وهو في نفس الوقت علة ، اذ لولا فكرة الجلوس لم يوجد الدافع على إيجاده ، لذا قيل : ان الغاية تثبت لكل فاعل مختار ، أما فعل الطبيعة التي تجعل من الحبة سنبلة فتسمى فائدة وحكمة ، وقد تسمى غاية تشبيهاً لها بالغاية الحقيقية التي تقتصر إلى قصد وإرادة .

(١) انتقد هيوم هذا التعريف ، وقال : « ان العلة هي حادثة متقدمة ، والمعلول حادثة متأخرة ، أما القوة المؤثرة فلم نجدها عند التجربة » ومنها يكن ، فان مجرد التقدم والتأخر بين شيئين لا يدل على احدهما علة ، والآخر معلول ، فقد يكون ذلك من باب الصدفة ، كالتحار الطلاب ايام الامتحان ، أو يكون الاثنان معلولين لعلة اخرى ، كالتتابع بين الليل والنهار ، فإنها مسببان من دوران الأرض .

٣- العلة المادية ، وهي التي يتكون منها الشيء ، كالخشب بالقياس إلى السرير ، ويعبر عنها بالقابل والهيولي (١) .

٤- العلة الصورية ، وهي الهيئة التركيبية التي تظهر في السرير بعد الصنع .

وهذه العلة الأربع لا بد من تحققها في كل موجود خارجي بعدما أثبت العلم انه لا يوجد شيء صدفة وبلا سبب . والعلة المادية والصورية تتكون منها الماهية ، ولا يمكن انفصال إحداها عن الأخرى في الوجود ، إلا أن الأغراض والمصالح تتعلق - في الغالب - بالهيئة فقط ، فإذا قلت لصاحبك : اسمح لي بقلبك ، فلنما تريد هيئة القلم التي تكتب من أية مادة تكون أما العلة الفاعلية والغائية فهما علة للوجود ، إذ لولا الفاعل المحرك والفكرة التي تدفعه على العمل لما وجد شيء . ويتصل بمبحث العلة مسألتان هامتان :

الدور والتسلسل

« المسألة الأولى » في أبطال الدور والتسلسل ، ومعنى الدور أن يوجد شيان ، كل واحد منهما علة للآخر ، وبطلانه واضح ، لأنه يستلزم توقف الشيء على نفسه ، ومثال قول الشاعر :

مسألة الدور جرت بيني وبين من أحب
لولا مشيبي ما جفا لولا جفاه لم أشب .

يقول الشاعر : ان حبيبه جفا لشيبه ، وان الشيب حصل أولاً ، ثم أعقبه الجفاء ، ثم ناقض نفسه ، وقال : ان الشيب كان من جفاء الحبيب ، أي أن الجفاء حصل أولاً ثم أعقبه المشيب ، فيكون

(١) الهيولي كلمة يونانية معناها الاصل والمادة ، وهي واحدة في جميع الاشياء حتى في الجاد والنبات والحيوان ، وانما تتباين الكائنات بالصورة فقط .

كل من الجفاء والشيب متقدماً ومتأخراً في آن واحد ، وبالتالي يكون الشيء متقدماً على نفسه . وكذا لو قلت : لا يوجد المساء إلا بعد الصباح ، ولا يوجد الصباح إلا بعد المساء .

ومعنى التسلسل أن يفرض وجود حوادث أو أفراد من جنس واحد لا تتناهى في جانب الماضي ، وكل فرد مسبوق بغيره على أن يكون السابق علة لللاحق . وهو جائز في جانب المستقبل والأبد ، كالأعداد ، فإنها تقبل الزيادة ، ولا يمنع العقل من عدم تناسلها . أما التسلسل في جانب الماضي والأزل بحيث لا يكون لها أول فمحال ، لأن الأفراد إذا لم تنته إلى موجود بالذات يلزم أن لا يوجد شيء أبداً ، فلو افترضنا أن كل فرد من أفراد الانسان لا بد أن يولد من إنسان مثله كانت النتيجة المطلقة أنه لم يوجد إنسان أبداً ، تماماً كما لو قلت : لا يدخل أحد إلى هذه الغرفة حتى يدخلها إنسان قبله ، فتكون النتيجة ، والحال هذه ، أن لا يدخل الغرفة أحد ، حيث يصبح المعنى أن دخول الانسان الغرفة شرط في دخوله إليها ، وبدونه أن الشيء الواحد لا يكون شرطاً لنفسه بنفسه ، ولا علة ومعلولاً لها في آن واحد لشيء واحد .

ومن الأدلة على بطلان التسلسل البرهان المسمى ببرهان التطبيق ، وهو الممدة عند الفلاسفة . ومحصله أن نفترض خطين غير متناهيين ويبتدئ كل منهما من نقطة واحدة ، ثم نفصل من أحد الخطين قطعة ، ثم نطبق أحد الخطين على الآخر ، فتجعل أول أحدهما مقابل أول الآخر ، ونعده إلى ما لا نهاية ، فإن استمر كذلك ، وكان في إزاء كل واحد من الخط الزائد واحد من الخط الناقص كان الناقص مثل الزائد ، وهو محال . وإن انقطع الناقص يكون متناهيلاً لا محالة . وإذا انتهى الناقص ينتهي الزائد أيضاً ، لأنه إنما زاد بالمقدار المقطوع ، والزائد على المتناهي متناهٍ .

الواحد لا يصدر عنه إلا واحد :

« المسألة الثانية » : قال الفلاسفة : ان الواحد الذي ليس فيه حيثيات متعددة لا يصدر عنه الا واحد ، لأنه لا بد أن يكون بين العلة ومطلوها نوع من العلاقة والخصوصية ، ولولا وجود العلاقة بينها لما استدعت العلة وجود معلول معين ، ولكان صدور الحرارة عن النار دون البرودة ، وصدور البرودة عن الماء دون الحرارة ترجيحاً بلا مرجح ما دامت العلاقة مقفولة بين الطرفين .

وقد تولد من هذه النظرية مشكلة فكرية ، وهي أن الله واحد من جميع جهاته ، والعالم متكثر ، فكيف صدر العالم المتعدد عن الله الواحد؟ . وعليه لا بد من القول إما بوحدة العالم ، وإما بتعدد الخالق ، وكلاهما خلاف الواقع . فما هو الحل ؟

وهذا الإشكال لا يرد على من ذهب إلى أن صفات الله غير ذاته ، كما يقول الأشاعرة^(١) ، ولا على من قال بأن الله سبحانه هو الفاعل المختار بوجد الأشياء بإرادات متعددة ، إذ يكون فيه ، والحال هذه ، حيثيات كثيرة باعتبار صفاته ، وتعدد إرادته . أما القائلون بأن الله واحد بالذات

(١) وللأشاعرة مبدأ آخر غير تعدد الصفات يمكنهم ان ينفخوا به هذا الإشكال ، وكثيراً غيره من الإرادات ، وهو « ان جميع الممكنات تستند إلى الله ابتداء وبلا واسطة » كما ذكره صاحب المواقف في ج ٤ ص ١٢٣ ، ويضرب عليه ان النار ليست محرقة وأن الحجر لا يسقط الى اسفل اذا رمي في الهواء ، وأن العلم بالنتيجة لا يوجد عند العلم بالمقدمات ، بل الله أوجد الاحراق عند وجود النار ، ولو شاء لأوجد ناراً بلا احراق ، واحراقاً بلا نار ، والله اسقط الحجر الى الأرض ، ولو شاء لرقعه الى السماء ، والله أوجد العلم عند النظر الصحيح ، ولو شاء لأوجد علماً بلا نظر ، ونظراً بلا علم ، وأورد عليهم العلامة الحللي بأنه يلزمهم اذا علم الانسان بأن الواحد نصف الاثنين ، وان الاثنين نصف الاربعة ان لا يعلم بأن الواحد نصف نصف الاربعة . أي يجوز تحلل العلة القهرية عن اسبابها الضرورية .

واحد بالصفات ، وليست له إرادات منجدة ، ولا حيثيات متعددة فقد حلوا الاشكال بما يلي :

وهو أن الله يوحد المعلوم الأول ، وهذا المعلوم فيه جهات كثيرة ، منها انه يمكن الوجود بذاته ، ومنها انه واجب الوجود باعتبار علته ، ومنها انه يدرك نفسه ويدرك مبدأه ، وكل هذه الحيثيات تجمعت في المعلوم الأول ، ويصدر عن هذا المعلوم أشياء كثيرة بلحاظ جهاته الكثيرة ، أي أن الله خلق واحداً فقط ، فيه جهات ، وهذا الواحد المتعدد بالجهات أوجد العالم المتكثر ، ومن هنا تولدت فكرة التوسط بين الله وخلق .

ثم اختلف الفلاسفة في الواسطة : هل هي واحدة أو أكثر ، فقال افلاطون : انها واحدة ، وهي النفس الكلية ، فانه أوجد النفس ، وعنها يتفرع العالم . وقال الكندي (ت ٢٥٢ هـ) : ان الله أوجد العالم بواسطة : هما العقل والنفس ، أوجد الله العقل ، وادع فيه الفعل والايجاد ، وهو بدوره أوجد النفس ، وهي أوجدت العالم . أما الفارابي فقد جعل بين الله والعالم عشر وساطات ، وهي العقول العشرة ، قال : العقل الأول ينبثق عن الله ابتداء ، وينبثق عن العقل الأول عقل ثان يدبر شئون الأفلاك ، وعن الثالث عقل رابع يدبر زحلا ، ثم الخامس للمشتري ، ثم السادس للزهرج ، ثم السابع للشمس ، والثامن للزهرة ، والتاسع لمطاردة ، والعاشر للقمر .

ونحن إذ نتكلم عن هذه العقول فإننا ننقل الفاظاً سطرها الأولون دون ان نتعللها أو نهضم معناها ، إما لقصور في عقولنا ، وإما لأنها غير معقولة في ذاتها .

وهناك فئة من الفلاسفة ومنهم أرسطو ، قالوا بأن لا واسطة بين الواجب والممكن ، بين الله والعالم ، فكأن الله واحد فالعالم واحد

ايضاً ، والكثرة انما هي في الجزئيات والأفراد (١) .

وقال محمد بن ابراهيم الشيرازي المعروف بالملا صدراً في كتاب «المبدأ والمعاد» : ان واجب الوجود لا كثرة له بوجه من الوجوه ، هو أحديّ الذات ، أحدي الصفات ، أحدي الفعل ، لا صفة له إلا وجوب الوجود ، ولا فعل له إلا إفاضة الوجود ، وجميع صفاته الفعلية هي إبداع الوجود ، وإضافة الخير .

(١) كتاب مصباح الانس بين المقتول والمشهور لمحمد بن اسحق القنوي ص ٧٠ طبعة ايران ١٣٢٣ هـ . توفي القنوي سنة ١٢٧٢ هـ .

الفصل العاشر

الجواهر والأغراض

سبقت الإشارة الى أن واجب الوجود هو نفس ماهيته ، وماهيته هي نفس وجوده ، ولا شيء زائد على ضرورة الوجود . إذن فلا يصح ، والحالة هذه ، وصفه بالجواهر والعرض ، لأنها من أوصاف الماهية . وعليه ينحصر التقسيم إلى الجواهر والعرض بالممكن فقط . والجواهر هو القائم بذاته ، ولا يفتر وجوده إلى موضوع ، كالإنسان والشجر . والعرض هو القائم المحتاج إلى موضوع ، كالسواد والحركة ، فأنها لا يتصوران إلا في موضوع يقومان فيه .

ويشمل الجواهر خمسة أنواع : الأول : الصورة ، وهي الهيئة التركيبية التي يتقوم منها الجسم^(١) . الثاني : المادة ، وهي المحل للصورة . الثالث

(١) ربما يقال : ان الهيئة غير مستقلة بنفسها ، لأنها مفتقرة الى المحل ، وهي المادة ، إذن يصدق عليها تعريف العرض . والجواب ان المحل يمكن وجوده بدون العرض ، فوجود الجسم لا يتوقف على وجود السواد ، بخلاف الهيئة فانها جزء مقوم للمحل ، ولا يمكن وجوده بدونها . ومن هنا قال الفلاسفة : ان الجواهر هو القائم لا في موضوع اعم من ان يقوم مستقلا بنفسه ، أو يحتاج الى غيره ، ولكن لا على نحو القيام به كالسواد بالجسم ، بل لأنه مقوم للمحل كالهيئة بالنسبة الى الجسم .

المركب من الصورة والمادة ، وهو الجسم . الرابع : الجوهر المجرد عن المادة في ذاته دون فعله ، وهو النفس ، فانها بعيدة عن المادة في ماهيتها ، ولكن آثارها لا تظهر إلا بتوسط المادة ، ويأتي الكلام عنها . الخامس : المجرد عن المادة في ذاته وفعله ، وهو العقل ، حيث قيل بأنه يدرك من غير توسط المادة ، وقيل : لا يدرك إلا بها .

الجوهر الفرد

قال أكثر المتكلمين : ان الجسم المتحيز يقبل القسمة الى أجزاء متناهية بحيث ينتهي التقسيم الى جزء لا يتجزأ ، ثم اختلف هؤلاء القائلون بالجوهر الفرد في كمية الافراد التي يجب أن يتألف منها الجسم على أقل تقدير ، فقال بعضهم : أقل عدد يتألف منه الجسم جوهران ، لأن بها تتحقق القسمة ، وقال آخرون : بل من ثلاثة جواهر . وقال ثالث : بل من أربعة الخ . ومهما يكن ، فان هذا الخلاف يرجع في حقيقته إلى الخلاف في أن الطول والعرض والعمق هل يحصل في المثلث أو في المربع أو في المسدس .

أما الفلاسفة فقد تفوا الجوهر للفرد ، وانكروا وجود الجزء الذي لا يتجزأ ، وقالوا : ان كل جسم يفرض وجوده فهو قابل للقسمة والتجزئة إلى ما لا نهاية ، وليس معنى التحلل الجسم وفساده انه ينحل إلى أجزاء متناهية ، كما قال المتكلمون ، بل معناه ذهاب هيئته الخاصة التي تألف الجسم منها ومن المادة .

استدل القائلون بثبوت الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان الجسم متناه بمجمعه ومقداره ، واذا كان الجسم متناهياً فيجب ان تتناهى اجزأؤه ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل .

« منها » ان الحركة تنقسم إلى حاضرة ، وماضية ، ومستقبلية ، والماضية قد عدت ، والمستقبلية لم تتحقق بعد ، والحركة الحاضرة لا يمكن انقسامها بحال ، وإلا كان بعضها ماضياً ، وبعضها مستقبلاً ، وهو خلاف الفرض ، لأن كل جزء من اجزاء الحركة كان حاضراً في آن من الآتات ، وعليه تكون الحركة مركبة من جزء لا يتجزأ ، فكذلك الجسم الذي تعرض عليه الحركة .

« منها » ان الأجزاء لو كانت غير متناهية لاستحال على أي كان ان يقطع مسافة في زمان محدود ، ولا يمكن قطعها إلا بعد قطع نصفها ، ولا يمكن قطع النصف إلا بعد قطع الربع ، وهكذا .. فإذا كانت المسافة غير متناهية فيكون قطعها غير متناه ايضاً . مثال ذلك : لو أراد إنسان ان يقطع كيلو متراً فلا بد ان يقطع نصفه أولاً ، ولا يمكن ان يقطع نصفه إلا بعد ان يقطع رבעه ، ولا يمكن ان يقطع الربع إلا بعد قطع الثمن . وهكذا ، إذ المفروض ان الأجزاء غير متناهية فقطعها غير متناه ، وعلى هذا لا يمكن ان يلحق الفارس السريع بالنملة اذا سبقته بتمر واحد ، لأن المفروض ان هذا مركب من اجزاء لا تنتهى ، فلا يستطيع الفارس قطعها حتى يلحق بالنملة ، وهو خلاف الوجدان والعيان .

وقد أجاب النظام عن هذا الإشكال بأن المتحرك يقطع المسافة بالطرفة ، وذلك ان ينتقل من المكان الأول إلى الثالث رأساً ، ودون ان يمر بالثاني .

واستدل الفلاسفة على نفي الجوهر الفرد بأدلة :

« منها » ان كل متحيز له جهات متعددة يمين ويسار ، وفوق وتحت فيجب ان ينقسم بحسبها ، أي أن ما حاذى منه لجهة اليمين غير ما

حاذى منه لجهة اليسار ، وما كان لجهة فوق غير ما هو لجهة تحت ،
فالتعدد حاصل بالوجدان .

و « منها » ان نفرض خطاً مركباً من خمسة اجزاء ، ثم نضع على كل
طرف من طرفي الخط جزءاً ، ثم نحرك كل واحد من الجزئين نحو صاحبه
بسرعة واحدة ، فلا بد ان يلتقيا في وسط الخط ، وهو الجزء الثالث ،
ولا بد أيضاً أن يكون شيء من كل واحد من الجزئين على شيء من
الجزء الثالث الذي هو الوسط حتى يتحقق التلاقي .. وإلا ، لو كان أحدهما
يكمله على الثالث لم يكن التلاقي في الوسط كما هو القرض ، وإذا كان
شيء من الثالث ملاقياً لأحد الجزئين ، وشيء منه ملاقياً للجزء الآخر
كان منقسماً إليهما بالضرورة ، وعليه يبطل القول بوجود الجزء الذي
لا يتجزأ .

الاعراض

ذهب أرسطو ومن تابعه من فلاسفة المسلمين الى أن الأعراض تنحصر
في تسعة أجناس ، فإنهم بعد أن قسموا الوجود الى واجب وممكن ،
قالوا : ان الممكن ان استغنى عن الموضوع فهو الجوهر ، وان احتاج
اليه فهو العرض ، وقسموا العرض الى تسعة أقسام :

١ - الكم ، وهو القابل للمساواة واللامساواة لذاته . وينقسم الكم إلى
متصل ومنفصل ، والمتصل هو الذي يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى
عند حد واحد مشترك يكون بداية لأحد القسمين ، ونهاية للقسم الآخر .
مثال ذلك الخط الممتد ، فإنك اذا قسمت خطاً الى جزئين كانت النقطة هي
الحد المشترك بينهما ، بمعنى ان نصف الخط الأول ينتهي عند النقطة ،
ومنها يتبدى النصف الثاني . وكذلك اذا قسمت السطح الى جزئين ،
فإن نصفه الأول ينتهي الى خط ، ونصفه الآخر يتبدى من هذا الخط ، وهو

الحد المشترك بينها . ثم إن من المتصل ما ينقسم إلى الطول والعرض ، كالصحن ، ومنه ما ينقسم إلى الطول والعرض والعمق ، وهو الحجم . أما الكم المنفصل فلا يوجد حد مشترك بين أجزائه ، كالعدد ، فإذا أثمرت إلى ستة من عشرة ، فالأول من الأربعة الباقية سابع بالنسبة إلى الستة ، والسادس من الستة خامس بالنسبة إلى الأربعة ، وليس بين العددين حد مشترك .

والبحت عن الكم المتصل يدخل في علم الهندسة ، وعن المنفصل في علم الحساب ، ومن هنا تتبين الصلة الوثيقة بين العلمين .

٢ - الكيف ، والمعروف عند أكثر الفلاسفة انه يشمل الاعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس : اللمسات ، كالحرارة والبرودة ؛ والبصائر ، كالأضواء والألوان ؛ والسموعات ، كالأصوات والحروف ؛ والمذوقات ، كالحلاوة والحامضة ؛ والمشومات ، كالروائح . ويشمل أيضاً الصفات النفسانية ، كالم والظن ، والشهوة والإرادة .

وقال هشام بن الحكم^(١) : ان الأصوات والألوان والطعوم والروائح والأضواء هي أجسام ، وليست أعراضاً . ووافقه على ذلك تلميذه النظام .

٣ - الاضافة ، وهي نسبة شيء إلى شيء بالقياس إلى نسبة أخرى ، كالأبوة والبنوة ، فإذا نسبت الابن للأب فقد نسبت أيضاً الأب للابن .

٤ - الوضع ، كالقيام والقعود والنوم .

٥ - الأين ، وهو نسبة الجسم إلى المكان بالحصول فيه ، ويكون بنحو الحقيقة ، كالمكون في نفس الخبز الذي يشغله ، وبنحو المجاز ، كما لو قلت : فلان في الدار ، أو في السوق ، فإن جسمه لا يستغرق جميع الدار ، ولا جميع السوق .

(١) انظر كتاب « هشام بن الحكم » للشيخ عيادته نعمه ، توفي هشام سنة ١٩٩ هـ ، وكان من تلامذة الإمام جعفر الصادق ، واستاذ عمره في علم الكلام .

وقال قوم لا وجود للمكان أصلاً ، والا احتاج المكان إلى مكان ، ويتسلسل . وقال آخرون : ان المكان أشبه شيء بالهيوولي ، فهي تقبل كل صورة ، وهو يقبل كل جسم ، وقد نسب هذا القول إلى افلاطون . ومهما يكن فإن الذي نقهه من المكان هو ما أشرنا إليه من نسبة الجسم إلى الحيز الذي يشغله .

الخلاء

واختلفوا في جواز خلو المكان عن الشاغل ، فقال المتكلمون : يجوز ان يكون المكان خالياً من كل شيء حتى من الهواء . وقال الفلاسفة : لا يجوز خلوه من الشاغل . واستدل المتكلمون بأنه لو كان كل مكان مشغولاً ويمتلئاً لتصادمت الاجسام ، وامتنعت الحركة كلية ، اذ لا يمكن ان ينتقل الجسم الأول من مكانه الا بعد ان ينتقل الجسم الثاني ، ولا ينقل الثاني الا بعد ان ينتقل الثالث ، وهكذا فتتحرك أجسام العالم كلها دفعة واحدة ، هذا مع العلم بأنه محال ان تحصل الحركة ، لأن كل مكان مملوء بشاغل .

ومن أدلة الفلاسفة على امتناع الخلاء أنه لو ملأنا زجاجة بالماء ، وكان في اسفلها ثقب صغير ، وسددها فيها سداً محكماً لوقف ، ولم يتحرك . واذا فتحنها فم الزجاجة خرج الماء من الثقب ، وما ذاك الا لأن المحل تمتلئ بالشاغل ، ولو كان خالياً لتزل الماء . ومتى فتحنها فم الزجاجة يخرج الماء من الثقب بمقدار ما يدخل الهواء ، من جانب ، وينزل الماء من جانب آخر (١) .

(١) من طريق ما استدلوا به على قاعدة الخلاء انه لو رمى انسان حجراً الى فوق يلزم ان يبقى سائراً في العلو الى ما لا نهاية ، اذ لا شيء يصدمه في الفضاء على القول بالخلاء ، مع انه باطل بالمشاهد والوجدان ، والسر ان الفضاء مملوء بالشاغل الذي يصدم الحجر ، ويضطره الى الرجوع القهقري .

٦ - المتى ، وهو نسبة الشيء الى الزمان الذي وقع فيه ، كقولك : فعلت كذا في الساعة الثانية من ٢ - ٢ - ٦٠ ، أو في طرف من الزمان الذي تذكره ، كقولك : فعلته في شهر تموز ، فإن الفعل لم يستغرق الشهر بكامله .

وقال جماعة : ان الزمان جوهر مجرد عن المادة لا يقبل المعدم . وقال آخرون : انه الفلك الأعظم ، لأنه محيط بكل شيء . وقال ثالث : إنه حركة الفلك لا نفس الفلك . وقال أرسطو : ليس الزمان نفس الفلك ، ولا حركة الفلك ، وإنما هو مقدار حركة الفلك ، لأنه يتفاوت بالزيادة والنقصان ، وهو عنده كم متصل . . وقال الأشاعرة : ان الزمان متجدد الأجزاء ، فيكون كمًا منفصلاً . ومهما يكن ، فإن المفهوم من الزمان أنه معنى اعتباري ينتزع من تقدم شيء على آخر ، فيقال للتقدم ماضٍ ، وللتأخر عنه حال أو مستقبل .

٧ - الملك ، كقولك : فلان له مال أو مكتبة .

٨ - الفعل ، وهو نسبة بين الشيء ، وبين ما يؤثر فيه ما دام مؤثراً ، كقولك : كسرت الأبريق ، فإذا استقر الفعل خرج عن المقولة .

٩ - الانفعال ، وهو ان يتأثر الشيء بالغير ، كقولك : كسرت الأبريق فانكسر ، فقبول الأبريق للكسر ، يسمى انفعالاً .

وقد نظم بعضهم بيتين ذكر فيها أمثلة المقولات العشر ليسهل حفظها على الطالب ، قال :

زيد الطويل الأزرق ابن مالك
في بيته بالأمس كان « متكي »
في يده سيف لواء فالتوى
فهذه عشر مقولات سوا

فزيد مثال للجوهر ، والطويل لكم ، والأزرق الكيف ، وابن للاضافة
وفي بيته للأبن ، وبالأمس للتي ، ومتكي للوضع ، وفي يده سيف للملك ،
ولواء الفعل ، والتوى للانفعال .



الفصل الحادي عشر

هل العالم حادث أو قديم ؟

هذا العالم بأرضه وسمائه يقال له العالم ، وقد اختلف الناس : هل هو حادث ، أي لم يكن فكان ، أو قديم لا أول له ولا آخر ؟ .

قال أرسطو وجمهور الفلاسفة بأنه قديم ، واستدلوا بأن حدوث العالم يستدعي تأخر المعلول عن علته ، والتأخر لا يبرره إلا نقص في العلة ، ولا يجوز بحال نسبة النقص إلى العلة الأولى ، وبكلمة ان العالم صادر عن ارادة الله ، واراदته قديمة ، فيكون العالم قديماً . ولو تأخر العالم يلزم تراخي المعلول عن علته ، والتراخي لا يكون إلا بخلل في العلة . وهو محال بالنسبة إلى الله سبحانه .

ورد المتكلمون هذا القول بأن ارادة الله تعلق بوجود العالم في وقت متأخر ، تماماً كما لو اردت الآن السفر غداً .

وذهب المسلمون والنصارى واليهود والمجوس ، وجميع المتكلمين إلى أن العالم حادث . وهذه المسألة من أجل المسائل وأهمها ، وعليها ترتكز قواعد الأديان كلها ، حيث اتفقت كلمتها على أن القديم واحد لا غير ،

وهو الله سبحانه ، وأنه وجد في الأزل ، ولم يوجد معه شيء ، وأنه خلق الكون من العدم ، وأبدعه حسب مشيئته وإرادته . وإذا قلنا بقدم العالم يلزم اللوازم الباطلة الآتية :

١ - أن لا يحتاج العالم إلى موجد لأنه لا بداية له ولا نهاية^(١) .
٢ - أن يكون القديم أكثر من واحد ، وأنه كان الله وكان معه قديم آخر .

٣ - أن يكون الله مغلوباً على أمره ، لأن الكون وُجد في الأزل قهراً بحيث لا يستطيع أن يحدته في زمان متأخر .

٤ - أن يكون الله غير قادر على إفناء هذا العالم ، والإتيان بعالم آخر يحشر الناس فيه للحساب ، لأن هذا العالم لم ينتقل من العدم إلى الوجود فكذلك لا ينتقل من الوجود إلى العدم . ولأنه ثابت لا يتبدل ، كما هو شأن القديم .

ومن أجل ذلك قال العقلاء وأهل الأديان : ان العالم حادث ، وان الله كان وحده ولم يشاركه شيء في القدم والأزل .
وقد استدل متكلمو المسلمين على حدوث العالم بأدلة أشهرها الدليل التالي :

وهو أن الجسم لا يخلو من الحوادث ، وكل ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث . واليك شرح هذا الدليل .

ان من جملة الحوادث التي لا ينفك عنها الجسم السكون والحركة ،

(١) حاول بعض الفلاسفة ان يوفق بين القول بقدم العالم ، وإيجاد الله له ، فقال : ان القديم معنيين الاول القديم بالذات ، وهو ما كانت ذاته علة اوجوده ، وهذا يصدق على الله وحده ، الثاني القديم بالزمان ، وهو الذي لا أول له ، غير أنه مستند الى علة قديمة توجده ، وهو العالم ، وعليه يكون العالم قديماً زماناً ، ممكناً ذاتاً ، لان الله اوجده . واذا دفع هذا القول اشكال علم الخلق فانه لا يدفع بقية اللوازم الباطلة ، كتعدد القديم وكون الله مغلوباً على أمره .

لأن كل جسم لا محالة إما أن يكون ساكناً ، وإما أن يكون متحركاً . ومعنى سكون الجسم كونه في مكان واحد أكثر من زمان واحد . ومعنى حركته انتقاله من مكان إلى مكان . والسكون والحركة من الأمور الحادثة ، لأن كلا منها يزول ويتبدل ، فالتحرك قد يسكن ، والساكن قد يتحرك ، والقديم هو الثابت بطبيعته على طريقة واحدة لا يتغير ولا يتبدل . ثم ان الحركة مسبقة بحركة قبلها ، وكذلك المكوث في المكان الواحد مسبوق بمكوث قبله ، أي أن المكوث في اللحظة الثانية مسبوق بالمكوث في اللحظة الأولى ، وكل ما سبق بالغير فهو حادث .

وإذا كان السكون والحركة حادثين ، والجسم لا يخلو عنها - لزم أن يكون الجسم محلاً للحوادث . وإذا كان محلاً للحوادث فلا بد أن يكون حادثاً . ولو افترضنا أنه غير حادث لكان معنى هذا أنه وجد في الأزل قبل الحركة والسكون ، وان الجسم قد مضى عليه أمد لم يكن ساكناً فيه ولا متحركاً ، وهو محال . وعليه تكون الأجسام حادثة .

وسلك فيلسوف العرب الكندي طريقاً آخر لإثبات حدوث العالم ، قال : كل جسم موجود بالفعل أو سيوجد فهو متناه ، ويستحيل أن يكون مرمدياً وباقياً إلى الأبد . واستدل بالدليل المعروف عند الفلاسفة ببرهان التطبيق الذي اعتمدوا عليه لبطلان التسلسل وعدم التناهي في الزمان الماضي ، فاتخذ الكندي منه دليلاً على التناهي في المستقبل أيضاً ، ويتلخص :

في أننا لو فصلنا جزءاً محدوداً من الجسم المفروض أنه لا نهاية له ، فالباقي من هذا الجسم إن كان متناهياً فهو المطلوب ، وإن 'فرض أنه غير متناه ، وأرجعنا إلى الجسم الجزء الذي فصل منه يكون معنى ذلك أن الجسم بعد أن اقتطعنا جزءاً منه كان غير متناه ، وأنه بقي كذلك غير متناه أيضاً بعد أن زدنا عليه ما أخذنا منه أولاً ، ولكن هذا الجسم

بعد الزيادة أكبر منه قبلها ، فإذا كان في كلا الحالين غير متناه تكون النتيجة الحتمية أن اللامتناهي أكبر من اللامتناهي ، وأن الكل بمقدار الجزء ، وهو محال . إذن فلا بد أن يكون الجسم متناهياً في المستقبل ، ويكون أيضاً متناهياً في الماضي وهو معنى الحدوث .

وإذ أثبت أن العالم حادث ، وأنه وجد بقدره الله المبدعة المطلقة فيكون بقاؤه متوقفاً على إرادته أيضاً ، إن شاء أبقي ، وإن شاء افنى .

وقد يتساءل : كيف توجد أشياء من لا شيء ؟

ونجيب بالتساؤل : من أين جاء ذلك الشيء الذي هو مصدر الأشياء ؟ فإن وجد من شيء آخر أعدنا التساؤل الى ما لا نهاية ، ولا حل أبداً إلا أمر الله إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

فالإرادة الالهية هي التي تبدع الكون ، وتوجد بعد أن لم يكن شيئاً ، وهي التي تقنيه فيصبح لا شيء . والعلم الحديث لا يتصادم مع هذا بخاصة بعد أن أثبت أن المادة تتحول الى طاقة ، والطاقة الى مادة ، وأنه لا حلول نهائية ، ولا حقائق مطلقة في « علم الطبيعة الذي تكون على يد كبار علماء النسبية في القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم الى هذا العالم المادي للقول بالخلق والفناء ، كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة من العلم الطبيعي » (١) .

وبالتالي ، فنحن نتحدى الفلاسفة والعلماء في هذا القرن وفي كل قرن أن يحلوا معضلة الكون حلاً سليماً دون أن يرجعوا الى قدرة الله وإرادته ، فإن فعلوا ، ولن يفعلوا ، فنحن أول من يسلم ويستسلم . وبالتالي ، فإن كل

(١) ابو ريده « رسائل الكنتي الفلسفية » ص ٧٥ طبعة ١٩٥٠ .

ما لمحسه ونشاهده من أنفسنا ومن عوارض الكون فهو حادث ومتجدد ،
 فمن الكبر الى الصغر ، ومن الشروق الى الغروب ، ومن الجذب الى
 الإقبال ، ومن الصحو الى غيره ، وهكذا .. حق الحبر الأصم في
 تغير دائم ، كالتقصيه النظرية الحديثة . وتغير هذه الأشياء معناه
 حدوثها وتجديدها . واذا كانت حادثة فالنتيجة المنطقية ان الكون الذي
 يتألف منها حادث أيضاً ، لأن وجود الكلي عين وجود أفرادهِ ، وليس
 له وجود مستقل عنها .



الفصل الثاني عشر

النفص

اختلفوا في طبيعة النفس وحقيقتها ، وفي أصلها ومبداها ، وفي مصيرها ونهايتها .

حقيقة النفس

لقد تعددت الأقوال في حقيقة النفس ، حتى بلغت أربعة عشر قولاً^(١) أسخفها القول بأن نفس الإنسان هي الله بالذات ، وأضعفها أنها الماء والهواء ، والنار فقط ، أو هذه العناصر الثلاثة مجتمعة ، لأنه لا حياة مع فقد أحدها . وأشهر الأقوال قولان : الأول أنها جوهر مجرد عن المادة وعوارضها ، أي ليست جسماً ولا حالة في جسم ، وإنما تتصل به اتصال تدبير وتصرف ، وبالموت ينقطع الاتصال ، وعلى هذا الرأي جمهور الفلاسفة الألهيين ، وأكابر الصوفية ، والمحققين من علماء الكلام كالطوسي والغزالي والرازي .

القول الثاني : أنها جوهر مادي ، ذهب إليه جماعة من المعتزلة ، وكثير

(١) « كتاب السماء والعالم » وهو المجلد الرابع عشر من بحار الأنوار المجلدي .

من المتكلمين^(١) وقال الحنابلة والكرامية وكثير من أهل الحديث : كل ما ليس جسماً ولا يدرك بإحدى الحواس الخمس فهو لا شيء^(٢) .
واستدل القائلون بأن النفس جوهر روحاني مجرد قائم بذاته ،
استدلوا بأدلة :

« منها ، ان نفس الانسان تعرف ، وتعرف انها تعرف ، والمعرفة ليست من خواص الجسم ، والا اتصفت كل مادة بالادراك .
وهـ منها ، أن للجسم خصائص ، أظهرها إذا قبل شكلاً من الأشكال كالتمثيل فلا يقبل غيره من التزيين والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول ، وإذا قبل صورة من نقش أو رسم فلا يقبل أخرى .. فإذا رسمت صورة على لوحة أو ورقة فلا يمكنك أن ترسم عليها شيئاً غيرها حتى تمحي الصورة الأولى . أما النفس فتتراكم فيها الانطباعات المختلفة ، والصور المتنوعة من المحسوسات والمفكرات دون أن تمحي الأولى ، بل تبقى كاملة ، وترداد قوة بالثانية ، لأن الانسان يزداد فيها كلما ازداد علماً ، وهذه صفة مضادة لصفات الأجسام التي يلحقها الفناء والكلل ، كلما تكدست عليها الأثقال .

أما القول بأن النفس من نوع المادة - بدليل انه لا يتيسر لها العمل بدون الآلات البدنية - فخطأ محض ، لأن افتقارها الى المادة ان دل على شيء فإنما يدل على أن عملها مشروط بوجود الآلات المادية لا ان حقيقتها هي المادة ، والا كان المنشار حقيقة النجار ، وحقيقة الباني ادوات البناء ، وحقيقة الفلاح آلات الفلاحة

ومن الخير ان نشير الى ان الإيمان بأن النفس مادة ، أو جوهر مجرد عنها - ليس من أصول الدين ولا من فروعه . فللمسلم أن يعتقد ما شاء في

(١) المصدر السابق .

(٢) كتاب المبدأ والمعاد لصدر المتألمين الشيرازي .

حقيقة النفس ما دام يؤمن بالله ورسوله واليوم الآخر . ولذا ذهب جماعة من علماء المسلمين الى انها جسم ، وآخرون منهم الى انها جوهر مجرد عن الاجسام . وقال العلامة المجلسي^(١) في مجلد « السماء والعالم » من كتاب البحار ، بعنوان « في حقيقة النفس » : « لم يقم دليل عقلي على التجرد ، ولا على المادية ، وظواهر الآيات والأخبار تدل على تجسيم الروح والنفس ، وان كان بعضها - أي بعض الآيات والأخبار - قابلاً للتأويل ، وما استدلوا به على التجرد لا يدل دلالة صريحة عليه ، وان كان في بعضها إيماء إليه ، فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرد إفراط وتحكم . »

أصل النفس

ذهب أرسطو وأكثر الفلاسفة والمتكلمين ، وأهل الأديان جميعاً الى أن النفس حادثه ، وان وجودها مقارن لوجود البدن ، واستدلوا بأدلة :

« منها ، ان النفس لو كانت قديمة لم يلحقها نقص وقتور ، لأن القديم يستقر على حال واحدة ، مع ان المشاهد خلاف ذلك . »

و « منها ، ان النفس لو كانت موجودة في الأزل قبل الأبدان لكانت إما واحدة ، وإما متعددة بحسب الماهية . وكلاهما باطل . لأنها ان كانت واحدة ، بقيت على وحدتها بعد تعلقها بالأبدان فيازم ان يشارك جميع الناس بالعلم والجهل ، فإذا علم انسان شيئاً فيجب ان يعلمه كل انسان ، واذا جهل شيئاً فيجب ان يجهله كل انسان ، إذ المفروض وحدة النفس . وكذا يلزم اجتماع الاضداد في الشيء الواحد حيث تكون نفس الجبان البخیل هي نفس المتهور المسرف ، وهو محال . ومحال أيضاً أن تتكرر

(١) محمد باقر من أقطاب الإمامية وعلمائهم الكبار ، وصاحب كتاب « بحار الانوار » الذي لم تنجز المكتبة الإسلامية قديماً وحديثاً كتاباً بحجمه وضخامته ، وتعدد مواضيعه وتنوع اتجاهاته ، ويبلغ حوالي خمسين ألف صفحة من صفحات هذا الكتاب على أقل تعديل . توفي سنة ١١١٠ هـ .

النفس عند وجود الأبدان بعد وحدتها ، لأنها مجردة عن المادة ، والمجرد لا يقبل التجزئة والانقسام . هذا إذا كانت واحدة في الأزل ، وقبل وجود الابدان . أما إذا كانت متكثرة فلا بد أن تتنازل كل نفس عن صاحبها بالماهية ، أو بالوازم والعوارض ، وإلا لم يتحقق التعدد والتكثر . وكلا الافتراضين باطل . أما افتراض تعددها بالماهية فلأن النفس الانسانية متحدة بالنوع اتفاقاً ، ويستحيل تعددها ذاتاً . وأما افتراض تعددها بالعوارض فلأن العوارض إنما تحدث بسبب وجود المادة ، ولا وجود للمادة قبل الابدان ، فلا تعدد ، إذن ، بالعوارض كما لا تعدد بالماهية . فيمتنع ، والحال هذه ، وجود النفس قبل وجود الأبدان ، وبالتالي يبطل القول بقدمها . هذا بالإضافة إلى الأدلة التي أوردناها على حدوث العالم .

وذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن النفس قديمة ، وهندي إحدى المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أرسطو وأفلاطون . ومن أدلة الغائلين بقدم النفس أنها لو كانت حادثة لكانت غير دائمة ، مع أنها باقية إلى الأبد كما ثبت بالبرهان .. وكل ما هو أبدي فهو أزلي . وأجاب صاحب الاسفار عن ذلك بأن النفس أبدية من حيث ذاتها المجردة ، وغير أبدية من حيث مفارقتها للبدن بالموت ، وهذا كافٍ لتبرير حدوثها ، وعدم أزليتها .

مصير النفس

اتفق الفلاسفة والمتكلمون على أن النفس باقية بعد مفارقتها للبدن ، ولكنهم اختلفوا في نوع الدليل الذي دل على أنها باقية إلى الابد . فقال المتكلمون : انه السمع ، وزعم الفلاسفة أنه العقل . ويتلخص دليل المتكلمين بأن فناء البدن لا يوجب فناء النفس ، ولا بقاءها ، وبمجرد كونها مدبرة له ، ومتصرفه فيه لا يستدعي شيئاً من ذلك . والعقل لا يُنزم بالبقاء ولا بالفناء ، بل يترك الامر في ذلك إلى الشرع . وقد نص القرآن

الكريم ، وفازت السنة النبوية ، واجتمعت الأمة على أن النفس باقية بعد فناء الجسم : « ولا تحسبن الذين قُتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يُرزقون » .

واستدل الفلاسفة بالمقل على بقاء النفس بأن الفناء والفساد انما يعرض للكائن بأحد أمرين : الأول أن يكون مركباً من أجزاء فيفسد بالتحلل أجزائه . الثاني أن يكون قائماً بغيره فينعدم بانعدام الموضوع الذي كان قائماً فيه ، كالسواد ينذهب بذهاب الجسم . وحقيقة النفس البشرية بعيدة عن كلا الأمرين ، لأنها جوهر بسيط قائم بذاته ، فلا أجزاء لها كي تقصد بالتحلل ، ولا هي قائمة بغيرها وعارضة عليه كي تنعدم بانعدامه . وعليه فلا تكون قابلة للفساد والفناء بحال من الاحوال .

التناسخ

ويوجد طوائف شتى تدين ببقاء النفس بعد فناء الجسم ، ولكنها تؤمن بتناسخ النفوس منتقلة من بدن إلى بدن بحيث يكون بينها وبين الثاني من العلاقة ما كان بينها وبين الأول . ومن عقيدة أهل التناسخ ان النفس إذا كانت مطيعة لله تعالى ، ومن ذوات الأعمال الطيبة والأخلاق الطاهرة - انتقلت بعد موتها إلى أبدان السعداء وأهل الجاه والنزاهة . وإذا كانت عاصية شقية انتقلت إلى أبدان الحيوانات ، وكلما كانت أكثر شقاوة اختير لها بدن أخس وأكثر تعباً .

وقال صدر المتألهين الشيرازي في كتاب « المبدأ والمعاد » : إذا انتقلت النفس الانسانية إلى بدن انسان سمي ذلك نسخاً ، وإذا انتقلت إلى بدن حيوان كان مسخاً ، وإذا انتقلت إلى النبات فهو الفسخ ، أو إلى الجهاد فهو الرسخ . ولا بحث ولا حساب عند أهل التناسخ ، بل تنتقل النفس في هذه الحياة من كائن الى كائن ، وهكذا الى ما لا نهاية . وغير بعيد

أن مخترع هذه الفكرة كان رَحَّالاً من عشاق الأسفار . ومهما يكن فقد استدلوا على التناسخ بما يلي :

١ - ان النفس لو لم تنتقل بعد فساد الجسم الأول الى غيره لبقيت معطلة بلا عمل ، لأن البدن بمنزلة الآلات والأدوات للنفس ، وبدونه لا تستطيع القيام بأي عمل .

وأجيبوا بأنه ثم ماذا؟! وأي باطل يترتب على تركها للعمل؟! وعلى افتراض انه لا بد لها من تدبير عمل فليس من الضروري أن يكون عملها بعد مفارقة البدن تماماً كمعملها حين اتصالها به ، فربما كان من نوع آخر كالإشراق والابتهاج وما الى ذلك مما لا يستدعي وجود البدن .

٢ - ان النفوس هي عبارة عن كمية محدودة العدد لأنها موجودة بكاملها فعلاً وخارجاً لا تريد ولا تنقص ، أما الأجسام فلا نهاية لها ، بل تتجدد وتبديل على التوالي والتعاقب . وبذلك تكون الأبدان أكثر عدداً من النفوس . فإذا لم تنتقل النفس الواحدة بين أبدان عديدة لزم أن تبقى أبدان بلا نفوس ، لأن توزيع الأقل على الأكثر بالتساوي محال .

والجواب ان هذه دعوى بلا دليل ، وافترض بدون أساس ، ومن الذي قام بعملية الإحصاء ، وثبت له بالتبع او الاستقراء أن النفوس أقل من الاجسام؟! .

وعلى الرغم من أن أقوال أهل التناسخ كلها من هذا القبيل فقد استدل العقلاء على بطلان التناسخ بأمور :

١ - لو انتقلت النفس من البدن الأول الى الثاني للزم ان يتذكر الانسان شيئاً من أحوال البدن الأول ، لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأحوال ، مع اننا لا نعرف شيئاً عما كان قبل وجودنا الحالي .

٢ - لو تعلقت النفس بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر لازم أن يكون عدد الوفيات بمقدار عدد المواليد دون زيادة أو نقصان ، لأنه إذا زادت الوفيات بقيت نفوس بلا أبدان ، وإذا زادت المواليد بقيت أبدان بلا نفوس . وكلاهما باطل عند أهل التناسخ .. لأنه يستلزم إما تعطيل النفوس ، وإما تعطيل الأبدان ، وهم ينعون من وجود المعطل في الطبيعة . هذا بالإضافة إلى أن المواليد لا تتساوى أبداً مع الوفيات ، فأيام الحرب والجوع والأمراض والطوفان والزلازل تزيد الوفيات ، وأيام السلم والرخاء تزيد المواليد .

٣ - إن النفس لا تتصل بالبدن إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام لقبولها . فالجماد والنبات والحيوانات غير صالحة لقبول النفس الانسانية ، وكذا بدن عمرو لا يصلح بحال لأن يتقبل نفس زيد ، لأنه منذ تكوينه في بطن أمه تتصل به نفسه المختصة به ، ولا تنفك عنه بحال ، وإلا لزم تخلف الملول عن علته ، وبعد أن تتصل به نفسه الخاصة لا يمكن أن تنتقل اليه نفس أخرى ، إذ لا تجتمع نفسان في بدن واحد ، كما لا يشترك بدنان في نفس واحدة .

وبالتالي ، فلا أحد منا يشعر بأن له نفسين مختلفتين تنصرفان بشؤونه وبدنه ، وإنما الذي يحسه ويشعر به أن له ذاتاً واحدة لا غير ، وأنه لا يعلم شيئاً عما كان قبل حياته هذه ، كما انه لا يحيد ولن يحيد شخصاً مماثلة في جميع صفاته النفسية ، ومن هذا يتبين أن التناسخ وهم وهراء .

الفصل الثالث عشر

الحواس الخمس

تنقسم الحواس إلى ظاهرة وباطنية ، والأولى على خمسة أقسام : البصر والسمع واللمس والشم والطعم .
واقسام الثانية خمسة أيضاً :

١ - الحس المشترك ، ويسمى بنطاسيا في اليونانية ، أي لوح النفس ، وهو قوة في داخلها يعكس جميع الصور المتسربة اليها عن طريق الحواس الخمس ، فيجتمع في هذه القوة صور المدوسات والمشعومات والمسعوعات والمبصرات والمذوقات . ولذا سميت بالحس المشترك .

واستدلوا على وجوده بأدلة ، منها أنا نشاهد قطرات الماء النازلة بسرعة خطأ مستقيماً ، ونرى الشعلة التي تدار بسرعة دائرة ، مع انها ليست كذلك في حقيقتها .. وان البصر يدرك الشيء على ما دوعليه ، فلا يد إذن من قوة أخرى ترسم فيها صورة النقطة الأولى ، وقبل انمحائها ترسم صورة النقطة الثانية ، فتتصل الصورتان في الحس المشترك ، فنرى النقط خطأ والشعلة دائرة .

٢ - الخيال ، وهو خزانة الحس المشترك ، أي أن الصور التي ارتسمت

بهذا الحس إذا غابت وذهلنا عنها نتذكرها كما كانت أولاً بالرجوع إلى الخيال ، فلو لم تكن غزونة فيه لما أمكن تذكرها بجمال .

٣- الوهم ، وهو قوة تدرك المعاني الجزئية ، كالعداوة تدركها الشاة من الذئب ، والمحبة يدركها الحيوان الصغير من أمه ، ومثل هذه المعاني لا تدرك بالحواس الظاهرة كالعين والأذن ، ولا بالنفس الناطقة ، أي العاقلة ، لأنها تدرك الكليات دون الجزئيات ، مع أن هذا الإدراك كما قدمنا موجود في الحيوانات .

٤- الحافظة ، وهي خزانة الهم ، فإذا نعتت صورة المعاني الجزئية ، نتذكرها بالرجوع إلى الحافظة ، فنسبة الحافظة إلى الوهم كنسبة الخيال إلى الحس المشترك .

٥- المتخيلة ، وهي التي تنسب بعض الصور إلى بعض ، كقولك : صاحب هذا اللون له طعم كذا ، وإن كل عدو يعمل هذا العمل .



الفصل الرابع عشر

المعرفة

القضايا البديهية

بأي شيء تثبت أن حكم العقل حجة يجب العمل به ؟ أي ما هو الدليل الذي يُلزم باتباع العقل ، وعدم مخالفته ؟ ولماذا يجب على العالم أن يعمل بعلمه ، وعلى الجاهل أن يسأل العالم ؟

الجواب : ان الشيء الثابت واقفاً قارة يكون مجرد العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به بحيث لا نحتاج في معرفته إلى أكثر من تحقق الموضوع في الذهن ، كمعرفتنا بأن الاثنين زوج ، وان النار حارة ، والعلم خير من الجهل ، والصحة خير من المرض ، والكل أكبر من الجزء ، والواحد نصف الاثنين ؛ وما إلى ذلك من البديهيات التي لا يفترق اثباتها إلى استعمال النظر والتفكير ؛ والتي تثبت لذات الشيء ثبوت الوجود للوجود والأنانية للإنسان .

وأخرى لا يكون العلم بموضوعه مستلزماً للعلم به ، بل نحتاج في إثباته إلى أكثر من تصور الموضوع ، كالعلم بأن الأرض كروية ، وأن الشمس

تبعد عن الأرض « كذا » ، وان سرعة الضوء في الثانية تبلغ « مئات الكيلومترات » وما إلى ذلك من الحقائق النظرية التي يقتصر اثباتها إلى البحث والتنقيب واستعمال الأدوات الفنية . وما كان من النوع الأول ، أي في عدد البديهيات فلا يسأل دليلاً ، ولا يطلب من مدعيها البينة ، لأنها من القضايا التي تحمل معها أقيستها ، وعليه فلا يقال : ما الدليل على اعتبار العقل والعلم ، لأن هذا الاعتبار ثابت لذات العقل والعلم بقطع النظر عن أي شيء آخر ، ومن غير حاجة إلى دليل وبرهان ، لأن الصدق ثابت لنفس الذات ، كما أشرفا . وما بالذات لا يعقل بشيء . ولو احتاج اعتبار العقل إلى دليل لكان هذا الدليل إما العقل ، وإما غيره . والأول محال : لأن الشيء لا يكون دليلاً لنفسه بنفسه والثاني باطل ، لأن العقل هو دليل الغير فلا يكون الغير دليلاً له . وبالتالي فإن سلب الاعتبار والحجة عن العقل يستدعي سلب الشيء عن نفسه ، وسلب الوجود من الوجود ، فإنك إذا قلت : العقل ليس بحجة فكأنك قلت العقل ليس بعقل ، والوجود ليس بوجود ، ولا ينطق بهذا الهذيان إلا مجنون !..

ومن هنا قيل : ان القضية البديهية لا تحتاج إلى دليل ، والنظرية لا بد أن ينتهي دليلاً إلى البديهية والوجدان ، كما ينتهي العدد إلى الواحد . وما زلت أحفظ الدرس الأول من علم النحو الذي قرأته منذ ٣٥ سنة . وهذه خلاصته ، قال الأستاذ : الكلام هو اللفظ المقيد . واللفظ هو الصوت المشتغل على بعض الحروف الهجائية . والصوت كيفية قائمة بحض خلق الله تعالى . وعندما وصل الأستاذ إلى هنا قال : لقد بلغنا إلى حكم البديهية والوجدان الذي لا يحتاج إلى توضيح ، لأن توضيح الواضحات من أشكال المشكلات ، ثم ختم الدرس مستشهداً بقول الشاعر :

وليس يصح في الأفهام شيء متى احتاج النهار الى دليل^(١)
وهذا يتبين معنا ان القضايا ليست بديهيّة بكاملها ، والا استغنيا عن
العلم والتعلم ؛ ولا نظرية بأجمعها ، والا استحالّت المعرفة ، وانسد باب العلم ..
بل بعضها نظرية ، وبعضها بديهيّة ، وبالقضايا البديهيّة الواضحة نتوصل الى
معرفة القضايا النظرية الغامضة .

وما دامت القضايا البديهيّة لا تحتاج الى الدليل واستعمال الفكر
فيكون الناس ، والحال هذه ، في إدراكها سواء لا فرق فيها بين العاقل
والجاهل ، كما إنها ليست محلاً للجدل والنقاش بين أهل المعرفة والعلم ، ولا
يُبحث عنها في العلوم كغاية ، بل كوسائل ومقدمات تتألف منها الأدلة
والأقيسة المنطقية . فليس من مسائل العلم في شيء البحث في ان الماء
يفلي إذا وُضع إفاؤه على النار ، وان الشمس تشرق عند الصباح ، وتعلو في
النهار ، وان الحجر اذا رمي يسقط على الأرض ، وما الى ذلك مما تواضع عليه
الناس ، وانما يبحث العلم : لماذا سقط الحجر على الأرض ؟ وما هو السبب
لارتفاع الشمس وسط النهار ؟ وكيف تبلغ درجة الحرارة في الماء اذا غلى .

القضايا النظرية

أما النوع الثاني ، وهي القضايا النظرية التي تفتقر الى الدليل فإنها
تقبل السلب والايحاب بنسبة متعادلة بالقياس الى العلم بالموضوع ،
أي ان العلم بموضوع القضية لا يستدعي العلم بنسبة المحمول اليه لا نفياً
ولا إثباتاً ، فإن العلم بالأرض - مثلاً - لا يستدعي العلم بكرويتها أو عدم
كرويتها ، فلا بد ، اذن ، من أمر خارج ، وسبب زائد يستدعي المعرفة .
فما هو هذا السبب الذي يوجب العلم ، والمعرفة النظرية ؟ .

(١) وشبهة هذا ما قرأته في المنطق من تعريف الانسان بأنه حيوان ناطق ، والحيوان بأنه
جسم تام حساس متحرك بالارادة ، والجسم بأنه جوهر قابل للإبعاد الثلاثة : الطول والعرض
والعمق .

أسباب المعرفة النظرية

لقد تعددت اقوال الفلاسفة حول منابع المعرفة ومصادرها ، فمن قائل بأنه لا مصدر للمعرفة ابداً ، حيث لا يمكن الوثوق بشيء يحصل منه العلم الصحيح ، وهؤلاء هم السفطائيون . ومن قائل بأن مصدر المعرفة الاتصال المباشر فقط ، كما ذهب إليه المتصوفة . ومن قائل بأنه العقل دون سواه ، وهم المثاليون . وقائل بأنه العقل والتجربة .. الى غير ذلك من المذاهب : وستكلم عن كل من السفطائيين والمتصوفة في فصل مستقل ، وقبل ان نشير الى منهج الذين يعتمدون العقل فقط ، أو التجربة فقط نهد بما يلي :

رأى جماعة من الفلاسفة ان في الكون ظواهر عقلية ، وظواهر مادية ، ثم رأوا ان حقيقة كل منها تبين حقيقة الاخرى ، لأن من شأن العقل ان يدرك ويفكر ، والمادة لا تعقل ولا تفكر . وقد تولد من هذا التباين مشكلة فكرية ، وهي : ما دام العقل والمادة متباينين فكيف يستطيع العقل أن يعرف المادة ؟ وهل من الممكن أن يدرك الضد ضده ؟! وقد حل المثاليون هذا الإشكال بأن حولوا الكون بكامله إلى عقل ، واعتبروا وجود الطبيعة وجوداً عقلياً لا مادياً .. وعكس الماديون الامر فأرجعوا العقل إلى المادة ، وقالوا : ان المعرفة نفسها ليست الا اعتزازاً في ذرات المخ والجهاز العصبي^(١) . وعلى كل من القولين يكون العقل والطبيعة من سنخ واحد ، وتتحل المشكلة . وبهذا يتبين معنا : لماذا حصر المثاليون سبب المعرفة بالعقل وحده ، والماديون بالتجربة وحدها .

والحقيقة ان أسباب المعارف الاستدلالية لا تنحصر بالتجربة والملاحظة ،

(١) الملعب المادي قيم بقلم الفلسفة ، ومن اتباعه ابيقور (٢٧٠ ق م) وقد قاوم سقراط واغلاطون وارسطو النزعة المادية .

ولا بالعقل أو النقل ، ولا بالوثائق والآثار ، بل تشمل هذه جميعاً . ولو اختصرت أسباب المعرفة بشيء واحد للزم أيضاً أن تكون أشياء الكون عندنا علماً واحداً فقط لا علوماً متعددة — مع أن لدينا علوماً شتى ، يبحث كل علم منها بموضوع خاص يميزه عن غيره . فالعلوم الطبيعية منها ما يبحث في ظواهر المادة الجامدة ، كعلم الفيزياء والكيمياء ، ومنها يبحث في الكائنات الحية وتطورها ، كعلم الحياة . والعلوم الطبيعية بجميع أقسامها تعتمد للتجربة والملاحظة ، لذا يحتاج العالم الطبيعي إلى المختبرات والآلات . أما الرياضيات فتبحث في أمور مجردة ، كالأعداد والأشكال الهندسية ، وأكثر اعتماداً على العقل ، لذا يكتبها الرياضي بقلمه وقرطاسه . وتبحث للعلوم التاريخية والاجتماعية في الإنسان ومظاهر الحياة البشرية وتطورها . وهي تعتمد الوثائق والآثار ، وملاحظة العلاقات المشتركة بين الناس ، واستقراء الحوادث الاجتماعية . أما علوم اللغة ، وهي فرع من العلوم الاجتماعية فتبحث في مفردات الألفاظ ، وتراكيبها وقوانينها ، وتعتمد على النقل والعرف . ان هذه الأسباب بأجمعها تؤدي إلى المعرفة ويصدق كل واحد منها في مجاله الخاص .

هذا مع العلم بأنه لا غنى للتجربة في الطبيعيات عن العقل ، ولا للعقل في الرياضيات عن التجربة ، فكثيراً ما يطابق الرياضي بين شكلين هندسيين . بل لا غنى عن العقل في جميع الأسباب . وإذا دل هذا على شيء فأنما يدل على وجود صلة بين العقل والمادة بنحو من الأنحاء على ما بينها من التباين والتباعد . وبالتالي ، فإن الواقع أعم مما تتأله التجربة الحسية والتفكير العقلي ، ونقل الثقات ، بل يشملها جميعاً .

القياس والاستقراء والتمثيل

ان الذين تتبعوا أقوال من تكلم في أسباب المعرفة قديماً وحديثاً ،

وتجردوا للواقع — لا بد أن ينتهوا إلى أنها لا تنحصر بالعقل ، أو التجربة أو غيرهما ، بل تشتمل الجميع كلاً في ميدانه ودائرة اختصاصه . وهذه النتيجة يمكن استفادتها من أقوال أهل المنطق ، وعلماء الكلام ، حيث قسموا الدليل إلى ثلاثة أقسام : القياس^(١) والاستقراء والتشثيل . والقياس عندهم أشرف الأدلة ، ويتألف من قضايا عقلية وغير عقلية على أن تكون مسلماً بها عند المخاطب . وكيفية الاستدلال بالقياس هي أن تنتقل من الكلّي إلى الجزئي ، من حالة عامة إلى حالة خاصة . كقولك : كل إنسان فان ، وسقراط إنسان ، فسقراط فان ، فالحكم الثابت للعامة قد أعطيته للخاص .

أما دليل الاستقراء فبالعكس ، وهو الانتقال من حوادث جزئية إلى حكم كلي . وهو ينقسم إلى تام وناقص ، فالتام أن تتبع أفراد الكلّي فرداً فرداً فتراه على وقيرة واحدة ، وفي هذه الحال تستخرج منها حكماً كلياً يشمل جميع الأفراد . مثال ذلك أن ترى الأرض تدور حول الشمس ، ثم ترى زحلاً وعطارد والمريخ والمشتري والزهرة وغيرها من الكواكب كذلك ، وبعد التتبع التام تصدر حكماً كلياً على الجميع . وتقول : كل كوكب يدور حول الشمس . وأما الاستقراء الناقص فهو أن تتبع أكثر الأفراد لا كلها ، ثم تنشئ حكماً عاماً على الجميع . مثاله أن ترى الناس والبهايم والسباع تحرك فكها الأسفل عند المضغ . فتقول : كل حيوان يحرك فكها الأسفل عند المضغ ، مع أنه يحتمل أن يكون حال بعض الحيوانات التي لم ترها تحرك الفك الأعلى ، لا الأسفل ، كالتمساح .

(١) قسموا لقياس أربعة أقسام : (١) القياس البرهاني ، وهو الذي يثبت الواقع (٢) القياس الجدلي ، وهو لا يثبتي ولا يثبت ، ولكنه يفهم الخصم . وقال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » ليس في قوة صفاة الكلام الوقوف على الحق ، وإنما هي حكمة جدلية فقط . (٣) قياس المناظرة ، ومن شأنه التضليل والتليس ، ويسمى بالقياس السفطاني . (٤) قياس الخطابة ، وهو أن تمدح الشيء أو تذمه بالفاظ لطيفة وعبارات رنانة لا شيء وراءها سوى التهويل والتهويل .

وأما دليل التمثيل فهو إلحاق فرد بفرد في الحكم ، لاشتراكهما في معنى جامع بينهما بحسب الظن ، ويسميه الفقهاء قياساً . والفرد الأول أصلاً ، والثاني فرعاً . مثاله أن ينهك الطبيب عن أكل الليمون الحامض فتمتنع عنه وعن الرمان الحامض أيضاً - ظناً منك أن الحموضة هي علة النهي .

وقد صرح أهل المقول ان هذا الدليل والاستقراء الناقص لا يفيدان إلا الظن . أما القياس والاستقراء التام فيفيدان العلم واليقين . ويختص الاستقراء التام بالمشاهدة ، أما القياس فيعم المشاهدة والمقول والمنقول على شريطة أن تكون القضايا التي يتألف منها القياس مسلماً بها عند المخاطب .



الفصل الخامس عشر

السفسطائيون

الفلسفة محاولة يراد بها فهم حقائق الأشياء ، والسفسطة متالطة وتلييس الحق بالباطل . وقد كان عظيم السفسطائيين الأكبر فيلسوفاً يونانياً ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد يدعى « بروتاغوراس » .

ويلاحظ ان السفسطة عند أهلها علم مستقل بذاته ، بل لا علم سواه في الوجود ، أما الغاية من إنشائه فهي النجاح في الحياة ، والارتقاء عن طريق السفسطة إلى أعلى المراتب والمناصب ، إذ لا طريق إلى التقدم والنجاح إلا التأثير في الناس ، ولا وسيلة إلى هذا التأثير إلا البراعة اللفظية ، والقدرة على المماحكة التي تجعل من الانسان سيداً لكل مجلس .!

ويرى بعض الغربيين أن السفسطة كانت خطوة تقدمية في الفلسفة اليونانية ، وان قرنهما كان قرن تنوير العقول والأفكار ، لأنها جاءت رد فعل لانتشار الفلسفة وتقديس اليونانيين إياها ، حتى أصبحت شغلهم الشاغل ، وحتى ارتفعوا بصاحبها إلى درجة الأنبياء - فاراد السفسطائيون أن يبينوا للناس أن الفلسفة كذب وخيال ، وان الفلاسفة مشغونون لا يملكون سوى كلام فارغ ، ظاهره خصب ، وباطنه جذب . وقد أقام

أهل السفطة البرهان على دعواهم هذه بأنهم أقدر من الفلاسفة على التلاعب بالألفاظ ، وتأليف الأقيسة الصورية التي لا تمت إلى الواقع بسبب ، وانهم يستطيعون أن يحملوا الحق باطلا ، والباطل حقاً ... واليك بعض الأمثلة من أقيسة السفطائيين :

رأى سفطائي صورة فرس في يد شخص فقال له :

أتريد أن اثبت لك بالبرهان ان هذا الرسم صاهل ؟

— مع الشكر .

— هذا فرس ، وكل فرس صاهل ، فهذا صاهل . وإذا حاول هذا السفطائي أن يثبت الصهيل إلى رسم الفرس ، فان بعض كتاب هذا العصر يحاول أن يجعله السابق في الحلقات .

و« منها » — أي من أقيسة السفطائيين — قولهم : في الحائط فأرة ، والفارة آذان فلاحائط آذان ...

وهذا القياس أشبه بمنطق القائلين : في الجزائر بتول ، والبتول ملك لفرنسا ، فالجزائر ملك لفرنسا ...

و« منها » ان سفطائياً كان يتحدث في الملعب مع شاب أثيني ، فقال للشاب :

— هل أبرهن لك أن أباك كلب ؟

— وكيف ذلك ؟

— هل عندك كلب ؟

— أجل .

— هل للكلب جراء ؟

— نعم .

— اذن ، فالكلب أب .

- بكل تأكيد .

- اليس الكلب لك ؟

- بلى .

وعندما انتهى السفطائي من هذا الاستنطاق قال للشاب :

- اذن الكلب هو أب ، وهو في نفس الوقت لك ، فالنتيجة ان
الكلب أب لك ...

و« منها » قال سفطائي لشاب : أستطيع ان أثبت لك أنك حمار .

- تفضل وأتحف السمع .

- أنا لست أنت ، اليس كذلك ؟

- أجل ، أنت غيري ، وأنا غيرك .

- وأنا لست حماراً .

- لا شك ، لأن الحمار يمشي على أربع ، وأنت تمشي على رجلين .

قال السفطائي منتصراً : اذن أنت حمار !..

وقد تصدى سقراط وافلاطون وأرسطو لدحض السفطة كل على طريقته ، وحملوا عليها حملات شعواء ، وأبطلوها بالبرهان ، حتى تهدمت من الأساس ، وحتى أصبحت مضرب الأمثال لكل وهم وخيال . وقد استعمل سقراط مع السفطائيين أسلوبه المعروف ؛ فكان يتظاهر لمحدثه بالجهل ، ثم يأخذ بالاستفسار والتساؤل ، وإثارة الشكوك ، ويستدرجه إلى الكلام ، حتى يوقعه في المتناقضات من حيث لا يدري ، ويتركه أضحوكة للكبير والصغير ، كما يترك البطل فريسته للأُسود والحشرات ...

وسار افلاطون على طريقة استاذة سقراط في الجدل والنقاش مع أهل السفطة ، على ما بينها من الاختلاف في النظر ، حيث أن الأشياء

المحسوسة عند سقراط تعبر عن الواقع ، وعند افلاطون تذكر بحقيقة المثل في العالم المعقول^(١) .

ومهما يكن ، فقد ظهر أثر السفسطة في الفلسفة الاسلامية ، إذ رأينا متكلمي المسلمين يتعرضون للسفسطائيين والرد على أقوالهم ، بل جاء في كتب الادب والتراجم حكايات ونوادر طريفة عن السفسطائيين في عهد بني العباس ، وكان من رؤوسهم صالح بن عبد القدوس ، وهو معاصر للنظام . وقد شاع بين الفلاسفة وعلماء الكلام التعبير بلفظ « سفسطة » عن الآراء الخاطئة والأقوال الباطلة .

وقسم علماء الكلام السفسطائيين إلى فئات ثلاث : الأولى تنكر الوجود ، وتقول : لا شيء موجود بالمرّة ، وما يظن وجوده فهو وهم وتخيل . وقد

(١) تقوم فلسفة افلاطون على نظرية المثل ، وهي ان الحقائق كلها كائنة في العقل والمحسوسات الخارجية صور واشباح لها ، فإذا ذهلتنا عن حقيقة من الحقائق العقلية سهلت لنا المحسوسات سبيل التفكير والانتباه ، فالموجود الحقيقي هو المثل المرتسمة في العقل ، ولا وجود لغيرها بالمعنى الصحيح الوجود . أما العقل عند أرسطو فهو صحيفة بيضاء ، والموجودات الخارجية هي نقطة الانطلاق الى التفكير ، ومنها يستنبط العقل الحقائق . فافلاطون ينزل من الاعلى الى الأسفل ، من العقل الى اشياء الكون ، وأرسطو يصعد من الاسفل الى الاعلى ، ومن هنا رأى الكثيرون ان فلسفة أرسطو تقدمية بالقياس الى فلسفة افلاطون .

هذه هي الافلاطونية القديمة ، فإلى الافلاطونية الحديثة والمستحدثة ؟ الجواب : لقد كثرت حولها التآويل والتفسير من أرسطو الى افلاطون واحد اساتذته مدرسة الاسكندرية الى ابن سينا الى الملا صدرا . وقد مزج افلاطون المصري بينها وبين المذهب المادي ، واصبحت تعرف بعد تطويرها بالافلاطونية الحديثة . وهي تعرف في النصوص العربية بفلسفة الاسكندرانيين وترتكز على وجود الله وإيجاده للعالم ، لكن هذا الإيجاد منه جاء على سبيل الانبثاق والفيض كنور شمس المنبثق عنها . ويتفرع على هذه النظرية نظرية الاشواق وهي ان النفس اذا اقتربت من الشهوات بعدت عن الحقائق ومصدرها الذي تنبثق عنه الاشياء ، وإذا بعدت عن الشهوات قربت من هذا المصدر وانكشف لها المعارف . وهذا معنى . أما العقل الفعّال فهو واجب الصور العقلية ، أو قل هو الذي يصوغ المعقولات في النفوس (راجع الاسفار للملا صدرا ج ٢ ص ٤٦ وقوما الاكوييني ٣٠ و ١١٧ واعلام الفلسفة لكرم وصليبا ٤٢٨ و ٤٧٤) .

سموا هذه « بالعنادية » لأنها تعاند البدئية والحس ، ومن اقوالها : ان الكون إذا كان موجوداً فلما أن يكون قديماً وإما أن يكون حادثاً ، والقدم باطل بنفس الأدلة التي استدلت بها القائلون بالحدوث ، والحديث باطل أيضاً بنفس الأدلة التي استدلت بها القائلون بالقدم . وهكذا كلما اختلف اثنان في شيء ابطالوا قول كل واحد بقول خصمه ! وتقول الفئة الثانية : انه لا شيء ثابت بنفسه ، وان الموجودات بكاملها تتبع الاعتقاد ، فمن اعتقد ان السماء تحت الارض تكون كذلك في حقه ، ومن اعتقد انها فوق فهي كذلك بالقياس اليه . ومن ادلة هذه الفئة ان العمل يكون مرأ في مذاق ، حلواً في مذاق آخر ، بل قد يبدو حلواً عند الانسان الواحد في الصباح مرأ عنده في المساء . وليس احساس اصدق من احساس ، والحكم بفساد أحد الاحساسين دون الآخر ترجيح بلا مرجح ، فتكون جميع الاحساسات صحيحة ، وبالتالي يكون الفرد مقياس الحقيقة . وقد رد الفلاسفة هذا الدليل بان الموعول على النوق السلم وسموا هذه الفئة « بالعندية » أي انها تأخذ الحقيقة من عند نفسها لا من الواقع .

والفئة الثالثة هي اللأدرية لا تثبت ولا تنفي ، وهي تشك في كل شيء ، وتشك في انها تشك ، ولو علمت بأنها تشك لناقضت نفسها بنفسها . اذ المفروض ان العلم محال في نظرها . وقد استدلت على نفي العلم وعدم امكانه بانه إما أن يحصل من الامور البدئية ، واما من الامور النظرية ، وكلاهما محال ، لأن البدئية تخطف ، والنظر انما يكون حجة إذا انتهى إلى البدئية . وقد فرضنا أن البدئية لا يمكن الاعتماد عليها فكذلك النظر لأنت المبني على الفاسد فاسد . ومن أقوال اللأدرية انه يستحيل على الانسان ان يتعلم شيئاً من غيره ، لان العلم إن بقي بعد التعلم عند المعلم فعنناه انه لم ينتقل منه إلى غيره ، بل ظل راسباً مكانه ، وان انتقل من المعلم إلى المتعلم يلزم أن يصير المعلم جاهلاً بعد ان كان عالماً . وان

كان العلم عند الاثنين يلزم أن يكون الشيء الواحد موجوداً في محلين ، وهو محال .

ومن السفطة الشائمة في هذا المصير بأن ما نظن انه خير أو شر إنما هو مستمد من ذاتنا ، لا من الواقع ، لأن المتكلم إذا قال : هذا هو خير أو شر فلأنما يعبر عن شعوره نحو الأشياء من حب وكرهه بحكم بيئته وتربيته .

وبالتالي فإن الشك ضروري لكل باحث وطالب ، لأنه عنصر فكري هام ، ودافع قوي على البحث والدرس ، ومرحلة لا غنى للفلسفة عنها ، بل لا غنى عنها للتهضبات والتطورات العلمية والاجتماعية ، ولكن ليس معنى هذا ان الشك هو عين الفاسفة ، وأنه يجب الوقوف عنده ، والبقاء في ظلمات الجهل والريب .

ومن أطرف الردود على السفطائيين ما قرأته في كتاب المواقف للإيمحي ، قال :

يجب أن يضرب السفطائي ضرباً مؤلماً فان اعترف بالآلم ، واحتج على الضارب كان هذا حجة عليه ، واقراراً منه بوجود الحقائق ، وان لم ينكر ولم يحتج فليكن جوابه الضرب كلما تكلم بالسفطة ، لأنه يزعم يلزم ان لا يكون على جسمه ضرب ما دام لا شيء في الوجود .

(أم مصادر هذا البحث المواقف للإيمحي ، وتلبس ابليس لابن الجوزي وأسس الفلسفة لتوفيق الطويل ، وأعلام الفلسفة العربية لليازجي وكرم) .

الفصل السادس عشر

المتصوفة

الزهد في نظر الاسلام

أباح الاسلام للانسان أن يحيا في نعم الطيبات ، وأن يظهر بمظهر الزينة ما دام غير باغٍ ولا عاد ، فقد جاء في الآية ٣١ من سورة الاعراف : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون . قل إنما حرّم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغي بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وإن تقولوا على الله ما لا تعلمون . »

فالحرام في دين الاسلام هو الشرك والكذب والبغي والإثم والفواحش ، والعيش على حساب الناس ، أما أن يتقلب الانسان في نعم الحلال ، ويعيش عيشة راضية فأحب إلى الله من أن يكون ضعيفاً مهاناً . قال الرسول الأعظم : « المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف . » وقال : الفقر هو الموت الأكبر . وقال الإمام علي لولده محمد بن الحنفية :

يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه ، فإن الفقر منقصة للدين ، مدمشة ، داعية للمقت . وقال : الغنى في الغربة وطن ، والفقر في الوطن غربة . وقال : كاد الفقر يكون كفراً . وقال الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري : إذا ذهب الفقر إلى بلد قال له الكفر خذني معك . إلى غير ذلك من الأحاديث في ذم الفقر .

أما حياة التقشف التي كان يحياها محمد وخلفاؤه الراشدون فلا دلالة فيها على ان التقشف مطلوب لذاته ، وإنما هو عمل يبدأ مساواة الحاكم للرعية ، إذ عليه أن يقيس نفسه بأضعف الأفراد ، وليس له أن يشبع وفي رعاياه جائع . ويدل على هذه الحقيقة ما جاء في نهج البلاغة : قال العلاء بن زياد الحارثي للإمام علي ، وكان من أصحابه . قال له : يا أمير المؤمنين أشكو اليك أخي عاصماً . قال : وما له ؟ قال : لبس العبادة ، وتخلي عن الدنيا . قال : عليّ به . فلما جاء قال : يا عدو نفسه لقد استهام بك الحبيث - أي الشيطان - أما رحمتَ أهلك وولديك ؟ أترى الله أحل لك الطيبات ، وهو يكره ان تأخذها ؟ انت أهون على الله من ذلك قال : يا أمير المؤمنين هذا انت في خشونة ملبسك ، وجشوبة مأكلك . قال : ويحك إني لست كأنت . ان الله فرض على أئمة العدل ان يقدروا انفسهم بضعفة الناس كيلا يتبين بالفقر فقره ، أي يهيج به ألم الفقر فيهلكه .

وبالتالي ، فإن معنى الزهد في نظر الاسلام ان لا تطفئ عند الانسان النزعة المادية على النزعة الروحية ، والجانب الدنيوي على الجانب الآخروي ، كما صرحت الآية ٧٧ من سورة القصص : « وابتنى فيها لك الله الدار الآخرة ، ولا تنس نصيبك من الدنيا » وكما قال الامام علي : اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً .

وقد احتفظ المسلمون بهذه الروح في عهد الرسول وعهد أبي بكر وعمر ، حتى قام الخليفة الثالث عثمان بن عفان فضعت الروح الإسلامية عند جماعة من الأصحاب ، وكثير غيرهم ، حيث تغلب عليهم حب المجد والمال ، فكنزوا الذهب والفضة ، وشيدوا الدور والقصور ، واقتنوا المقارن والجواري والعبيد . وقابل المؤمنون الصادقون هذا التحول بالثورة والاستياء ، كما حدث للصحابي الجليل أبي ذر الغفاري مع عثمان ومعاوية . ووجدت فئة من المسلمين تدعو إلى احتذاء الرسول ، والاعتداء به وبالصالحين من أصحابه ، وكان وجود هذه الفئة ردة فعل لإشاعة الترف والبذخ في عهد الأمويين والعباسيين . ولم تنم في دعوتها تعاليم القرآن والسنة النبوية ، ولكن هذه الفكرة ، فكرة الزهد والاعتدال تطورت بمرور الزمن ، ودخلت في أدوار عديدة ، حتى اطلق فيما بعد على أصحابها اسم المتصوفة ، وقد اشتهروا بهذا الاسم قبل المتين من الهجرة .

أدوار التصوف

١ - كانت البذرة الأولى لفكرة التصوف هي الزهد ، وقد أشرنا إلى الاحتفاظ بالتوازن بين النزعة المادية والروحية فلا تظنى أحداً على الأخرى . وكان زعيم هذه الدعوى أبا ذر الغفاري .

٢ - ثم أصبحت هذه الفكرة طريقاً للمعرفة عند المتصوفة ، فالعلم بزعمهم لا يحصل من الاستدلال والتعلم ، ولا من المدارس والمعاهد ، بل من المساجد والمعابد ، من التعبد والتهجد ، وكبح الشهوات . فحق أخلص الإنسان لله في أعماله ، وصدق في أقواله القى الله العلم في قلبه القاء . قال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » : أما الصوفية فطرقتهم في النظر ليست طرقاً نظرية مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما

يزعمون أن المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقي في النفس عند تجريدتها من الموارض الشهوانية ، وأقبلها بالفكرة على المطلوب .

وخير مثال يوضح فكرتهم هذه ما نقله ابن الجوزي المتوفى ٥٩٧ هـ في كتاب « تلبس إبليس » وهو ان فقيهاً كان مجاوراً لأحد أقطاب الصوفية ، وكان يسمع عنه الكثير ، فقصدته ذات يوم . وقال له : حكي لي عنك عجائب . فقال الصوفي : أما علمك أنت وأمثالك فهو نقل لسان عن لسان ، وعلمي أنا عطاء من الله وإلهام . فقال الفقيه : وكيف تأخذه عن الله ؟ قال الصوفي : بالإلقاء في القلب . مساكين أنتم تأخذون العلم ميتاً عن ميت ، وعلمي أنا عن الحي الذي لا يموت . وكان أحد الصوفيين إذا حدث قال : حدثني قلبي عن ربي ..

٣ - وعلى يد أبي يزيد البسطامي المتوفى ٢٦١ هـ انتقلت فكرة التصوف من نظرية الإلهام واللقاء في القلب إلى نظرية اتحاد الإنسان بالله ، وجعلها حقيقة واحدة .

٤ - وعلى يد الحلاج الذي قتل ٣٠٩ هـ انتقلت هذه الفكرة إلى حلول الله بالإنسان ، وسائر المخلوقات . ويتفق الاتحاد والحلول في أنها حقيقتان اندمجتا وأصبحتا حقيقة واحدة ، والفرق بينهما اعتباري لا جوهري ، إذ معنى الاتحاد ان المخلوق اتحد مع الخالق ، ومعنى الحلول ان الخالق حل في المخلوق ، واتحد معه . ويختلف المعنيان عن معنى وحدة الوجود الذي قال به ابن عربي المتوفى ٦٣٨ هـ ، لأن معنى وحدة الوجود انه لا حقائق متعددة ثم اتحدت ، وإنما الوجود بأجمعه من أول الأمر حقيقة واحدة ، وهو الله ، وله مظاهر شتى تتكثر بالصفات والأسماء ، وجوهرها واحد ، فالجماد والنبات والحيوان والإنسان ، وكل وجود هو الله بالذات ..

ولا نضيع الوقت في الرد على هذه الأقوال ، لأنها ليست من العلم في شيء ، وإنما هي شطحات صوفية ، وأوهام سفسطائية ، كيف وهي تدعو إلى ترك العلم ، وإقفال المعاهد والجامعات والمختبرات ؟ ! .

(أهم مصادر هذا الباب تلبس إبليس - لابن الجوزي ، والكشف عن مناهج الأدلة لأن رشد ، وأسس الفلسفة لتوفيق - الطويل) .



الفصل السابع عشر

الآلهيات

إثبات الخالق

استدل أهل الكلام والفلاسفة على إثبات الخالق ببراهين منها :

١ - قدمنا فيما سبق ان الموجود ينقسم إلى واجب الوجود ، وهو الذي لا يحتاج وجوده إلى علة ؛ وإلى ممكن ، وهو ما يحتاج وجوده إلى علة توجده . ونحن نرى موجوداً بالضرورة فإن كان واجباً فقد بلغنا المطلوب ، وان كان ممكناً كله أدى ذلك إلى تسلسل الملل إلى ما لا نهاية أو الدور ، وكلاهما محال . بيان ذلك ان علة الممكن ان كانت من ذات نفسه لزم أن يكون الشيء الواحد متقدماً على نفسه باعتباره علة لها ، ومتأخراً عن نفسه باعتباره معلولاً ، وهذا هو الدور الباطل ؛ وإن كانت العلة خارجة عن الممكن فتلك العلة تحتاج إلى علة أيضاً ، وهكذا دواليك ، وهذا هو التسلسل الباطل . ونتيجته ان لا يكون هناك علة على الاطلاق ، وبالتالي ان لا يوجد شيء ابدأ . اذن لا بد من الاعتراف بمبدأ أول وجد بدون علة توجده ، وهو في نفس الوقت علة لغيره . وهذا الدليل

يتخذ من النظر إلى الوجود نفسه برهاناً على وجوب الواجب بذاته بصرف النظر عن العالم المشاهد .

٢ - سلك المتكلمون سبيلاً آخر . قالوا : العالم حادث ، كما قدمنا ، وكل حادث لا بد له من موجد ، فإن كان الموجد قديماً ثبت المطلوب لأن القديم هو واجب الوجود ؛ وإن كان حادثاً تسلسل أو دار . ويرجع هذا الدليل في جوهره إلى الدليل السابق .

٣ - ان في الكون تدبيراً ونظاماً ، وما يدلان على وجود المنظم والمدير ، تماماً كما تدل الكتابة على الكاتب ، والكلام على المتكلم .

ومرة ثانية نقول : انه لو لم يوجد واجب لذاته يكون العلة الأولى لجميع الموجودات لما وجد شيء أبداً ، إذ لو فرض ان كل موجود لا بد له من علة توجده ، وان العلة التي لا علة لها منتفية ، لا وجود لها بالمرّة - تكون النتيجة المنطقية انه لا شيء موجود أبداً ، وان كل شيء منتفي لانتفاء علته ، مع اني أنا وأنت وغيرنا - أيها القاريء - لنا وجود بالضرورة والعيان ، فإذا العلة الأولى التي وجدت بذاتها ، ومن غير موجد موجودة بالضرورة . وقد اعتمد هذا الدليل أهل العقول والمنقول منذ عهد أرسطو حتى اليوم ، وما استطاع أحد أن يأتي ضده بشبهة معقولة ، أو كلمة مقبولة .

وقال قائل : ان الأشياء الجزئية تحتاج إلى سبب يوجد لها ، أما الحدث الكلي ، أما الكون فإنه لا يحتاج إلى سبب ، لأنه سبب بذاته .

ونقول في جوابه :

أولاً : إن الكلي هو عين جزئياته وأفراده ، فاذا احتاج كل فرد إلى سبب ينتج أن الكلي يقتدر إلى سبب ، إذ لا وجود للكلي مستقلاً عن الأفراد .

مثلا - يتألف البيت من الحيطان والسقف ، ومعنى افتقار الحيطان والسقف إلى الباني أن البيت يفتقر إليه بالبدية .

ثانياً : أن التفصيل بين الحدث الكلي والحدث الجزئي خطأ ظاهر ، لأن قانون السببية عقلي والقوانين العقلية لا تقبل التخصيص والاستثناء ، وإنما تقبل القوانين الوضعية ، - مثلا - لنا أن نضع قانوناً ينص على أن كل من يخالف السير يعاقب بكذا إلا إذا كان غريباً عن الوطن ، وليس لنا أن نقول بأن المتساويين الثالث متساويان إلا إذا كانا من خشب^(١) .

(١) تكلمنا مفصلاً في هذا الموضوع في كتاب « الله والمقل » .

الفصل الثامن عشر

صفات الخالق

تنقسم صفات الخالق إلى ثبوتية ، وسلبية ، والسلبية هي التي تنفي عنه ما لا يليق به ، كالقدم والبقاء والوحدانية ، فان معنى القدم انه لا أول له ، ومعنى البقاء انه لا آخر له ، ومعنى الوحدانية انه لا ند له ؛ أما الصفات الثبوتية فهي تثبت ما يليق بذاته كالقدرة والعلم والكلام ، وما إلى ذلك . وفيما يلي نشر إلى صفاته تعالى التي ذكرها الفلاسفة وعلماء الكلام غير معتمدين الترتيب الذي جاء في كتبهم .

القدرة

معنى القادر هو الذي ان شاء فعل ، وان لم يشأ لم يفعل ، أي لا شيء من الفعل والترك ضروري للفاعل . وإلى هذا ذهب المتكلمون ، وأهل الأديان ، قالوا : ان الله أوجد الكون على نظامه الحالي بمشيئته ، ولولم يشأ لم يكن . وقال الفلاسفة : ان إيجاد الكون من لوازم ذات الله بحيث يستحيل انفكاكه عنه بجمال . وأما قول المتكلمين : « لو لم يشأ ، فخطأ بزعم الفلاسفة ، لأنه لا بد أن يشاء إيجاد الكون ، ولا يمكن الا أن

يشاء ، أي مشيئة الفعل لازمة لذاته قهراً ، لأن الفعل فيض ، والفيض كال كالملم ، وعدمه نقصان كالجهل ، والله منزّه عن النقصان .

ورد المتكلمون على الفلاسفة بأنه يلزمهم على هذا سلب القدرة عن الله ، وأن يكون الله موجباً غير مختار يصدر منه الفعل قهراً عنه ، تماماً كما تصدر الحرارة عن النار ، ويلزمهم أيضاً أن يكون للعالم قديماً بقدم الله ، لاستحالة تخلف الأثر عن المؤثر ، والمعلول عن علته . وأجاب الفلاسفة بأنه ليس معنى القادر أن يتقدم على الفعل ، وأن يتأخر الفعل عنه ، بل معناه أن يصدر الفعل عنه بإرادة واختيار ، سواء أكان الفعل مقارناً لوجود الفاعل في الزمان ، أو متأخراً عنه . وما دام الكون صادراً عن مشيئة الله سبحانه فيكون الله ، والحال هذه ، قادراً غير عاجز .

القدرة على التقيح

قال الأشاعرة والإمامية وأكثر المعتزلة : ان قدرة الله تعم جميع المقدورات حسنة كانت أو قبيحة ، لأن مقتضى القدرة هي ذات الله ، والمصحح لايجاد الفعل هو إمكان وجوده ، ونسبة قدرته إلى فعل التقيح كلسبتها إلى فعل الحسن . إلا أن الأشاعرة قالوا بأن الله لا يقبح منه شيء ، فكل ما يفعله هو حسن . وقال الإمامية وأكثر المعتزلة ان الله داعياً إلى فعل الحسن ، وليس له صارف عنه ، وله صارف عن فعل التقيح ، وليس له داع إليه . وهو قادر ، ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل ، ومع عدم الداعي لا يجب . وعليه يكون فعل التقيح بالنسبة إليه ممكناً بالذات ، لقدرة عليه ، متمماً بالعرض لعدم الداعي إليه .

وقال النظام من المعتزلة « المتوفى سنة ٢٢١ هـ » : ان الله لا يقدر على التقيح ، لأنه مع العلم بالتقيح يكون الفعل سفهاً ، ومع الجهل يكون

نقصاً ، وكلاماً محال على الله . ويعرف الجواب بما سبق ، وهو ان دل هذا على شيء فإنما يدل على عدم صدور القبيح من الله ، ولا دلالة فيه على عدم قدرته عليه .

الحكمة والغرض

اختلفوا : هل يفعل الله لغرض وحكمة ، أو يفعل دون أي موجب للفعل ؟

قال الأشاعرة : يستحيل ان تكون افعال الله معلة بالآغراض والمقاصد . واستدلوا - أولاً - بأن الله لا يحب عليه شيء ، ولا يقبح منه شيء ، اذن لا يجب أن يكون لفعله غرض ، كما انه لا يقبح منه الفعل بلا غرض - ثانياً - انه لو فعل لغرض ، من جلب مصلحة أو دفع مفسدة لكان محتاجاً إلى استكمال ذاته بتحصيل الغرض ، والله سبحانه يستحيل عليه الاحتياج .

وقال الإمامية والمعتزلة : ان كل فعل لا يقع لغرض فهو عبث ، والله منزّه عن العبث والنفو . أما قول الأشاعرة بأن الفعل لغرض يستدعي الاحتياج والنقصان فجوابه ان هذا يتم لو كان الغرض والنفع عائداً إلى الله ، أما إذا عاد إلى العبد ، ونظام الكائنات حسب مقتضيه المصلحة - فلا شيء من ذلك ، وقد جاء في الآية ١٦ من سورة الأنبياء : « وما خلقت السماء والأرض وما بينهما لاعبين » .

التشبيه والتجسيم

ان الله سبحانه ليس يحسم ، ولا يحوهر ، ولا عرض ، ولا في جهة ، أو زمان ، أو مكان ، ولا يتحد بغيره ولا يحل في شيء ، اذ لو كانت جسماً لكان حادثاً ، ولافتقر إلى حيز . ولو كان في مكان أو زمان أو

جهة للزم قدم المكان والزمان والجهة ، مع انه لا قديم سواء .. هذا
بالإضافة إلى انه يكون مفتقراً إلى الغير . ولو كان جوهراً لكان وجوده
غير ماهيته مع ان وجوده عين الماهية كما تقدم . ولو كان عرضاً لكان
قائماً بغيره ، ومحتاجاً إلى سواء . ولو اتحد بغيره لصار الاثنان واحداً .
ولو حل في شيء لكان في حاجة إلى المحل الذي حل فيه ، وكل محتاج
حادث ويمكن .

وقال للظاهرية أتباع داود الظاهري « المتوفى ٢٧٠ هـ » وغيرهم من
المجتهة كالحنابلة والكرامية ، ويجمع هؤلاء اسم المشبهة ، حيث شبهوا
الخالق بالخلق ، والكل من الفرق الاسلامية ، قالوا : ان الله جسم ، ثم
اختلفوا فيما بينهم في تركيبه وشكله ومكانه ، فمنهم من قال بأنه مركب
من لحم ودم ، وانه على صورة شاب أمرد ، وقال آخرون : بل هو شيخ
أشعث ، ومنهم من قال بأن طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ، وانه يجلس
على العرش ، ويثب العرش من تحته أطباً - أي يحنّ حنيناً - ، وانه
يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع ، وانه ينتقل من مكان إلى
مكان . ومنهم قال بأنه يسكن في جهة الفوق ، لأنها أشرف ، وقال قائل
منهم بأنه يركب حماراً ، وينزل إلى الأرض كل ليلة جمعة ينادي هل من
قائب ؟ هل من مستغفر ؟ وقال داود الظاهري : أن الله بكى على
طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وعادته الملائكة .. إلى غير ذلك من
الهديان والافتراء على الله بغير علم .

وأغرب ما قرأت في هذا الباب ما نقله الدكتور محمد يوسف موسى
في كتاب « القرآن والفلسفة » عن فخر الدين الرازي أنه قال : « إن
بدء ظهور التشبيه في الاسلام كان من الروافض » .

والحقيقة أن فكرة التجسم عند بعض الفئات الاسلامية ترجع إلى

ظاهر القرآن والحديث قبل أن ترجع لأي شيء آخر ، فقد جاء في القرآن الكريم : « ويحمل عرشَ ربك فوقهم يومئذ ثمانية .. وجاء ربك والملك صفاً صفاً .. هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظل من الغمام .. يد الله فوق أيديهم .. ويبقى وجه ربك ، إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في صحيح البخاري ج ٤ ص ٢٤١ عن أبي هريرة أن رسول قال : « ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعوني فأستجيبَ له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفرَ له .

إذن إرجاع التجسيم إلى الشيعة تماماً كنسبة دم يوسف إلى الذئب . وصدق المرعي حيث يقول : كذب الناس على الله ، ثم كذبوا على الملائكة ، ثم كذبوا على الأنبياء ، ثم كذب بعضهم على بعض .

ومنذ وجد الشيعة حتى اليوم لم يقل واحد منهم بالتجسيم ، وقد ألف علماءهم مئات الكتب في تنزيه الخالق عن التشبيه ، والظلم ، وإرادة المعاصي ، وفعل القبيح ، والتكليف بما لا يطاق ، وما إلى ذلك مما أجازته الأشاعرة . قال الآغا رضا الهمداني ، وهو الحجة الكبرى عند الشيعة الإمامية في كتاب « مصباح الفقيه » - باب الطهارة صفحة ٥٥ طبعة ١٣٥٣ هـ . قال : حكم جماعة من علمائنا بكفر المجسمة ، وجاء عن الإمام الرضا : من قال بالتجسيم والجبر فهو كافر .

ومها يكن ، فإن الإمامية والمعتزلة والأشاعرة^(١) ينكرون التجسيم أشد الإنكار ، ويؤولون اليد في الآيات بالقدرة ، والعرش بالاستيلاء ، والوجه بالذات ، ومجيء الله بمجيء أمره ، وما إلى ذلك من التأويلات التي يتقبلها الذوق ، ولا يأبأها العقل^(٢) .

(١) الأشاعرة يقولون إن الله بدأ ولا كلاً يادي .. انظر أبو زهرة - فصل الأشاعرة .

(٢) المصادر : المواظف للإيجي ، ودلائل الصدق - الشيخ المظفر ، والقرآن والفلسفة لمحمد

يوسف موسى .

الرؤية

اختلفوا في إمكان رؤية الله تعالى ، فقال الأشاعرة : إن رؤية الله في الدنيا والآخرة جائزة عقلاً ، واستدلوا بأن الله موجود ، وكل موجود يمكن رؤيته ، ويقولون تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة » . وأنكر المعتزلة والإمامية هذا القول ، وجزموا بامتناع الرؤية في الدنيا والآخرة ، لأن عدم رؤيته تعالى نتيجة منطقية لعدم كونه جسماً ولا حالاً في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حين - كما يعترف بذلك الأشاعرة أنفسهم . ومن نفى عنه التجسيم ، وأثبت الرؤية فقد ناقض نفسه بنفسه ، وأنكر النتيجة بعد أن سلم بمقدماتها .

وقال سبحانه في حكم كتابه : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ، وقال : « فقد سألو موسى أكبر من ذلك ، فقالوا : أربا الله جهرة » .

أما قوله تعالى : « إلى ربها ناظرة » فالمراد به النظر بالعقل والبصيرة لا بالعين والبصر ؛ وأما قول الأشاعرة بأن الله موجود ، وكل موجود يرى فجوابه أن الكيفيات النفسية موجودة كالملم والشجاعة واللذة والألم ومع ذلك لا ترى عياناً .

الوحدانية

حارب الاسلام والمسلمون كافة عقيدة الشرك بكل سلاح ، بالبيان والسنان . وأكد القرآن والحديث ، والفلاسفة والمتكلمون مبدأ التوحيد بكل أسلوب . ونادوا جميعاً بالإيمان بآله واحد لا يجلس له ولا نوع ولا فصل ، إله واحد من كل وجه في الواقع وفي الزمن ، وفي الخلق والقدرة وفي الذات ، لا ند له ، ولا ضد ولا شريك ، ولا معبود إلا هو ، ولا وجود تام إلا له ، واستدلوا على ذلك بأدلة :

١ - إن ذات الإله بنفسها تستدعي التفرد بالقوة والسُلطان والإيجاد ،
وإلا امتنع وصفها بالالهية^(١) .

٢ - لو وجد إلهان فإما أن يكون أحدهما كافياً في تدبير العالم ،
وأما أن لا يكون ، فإن كان كافياً كان وجود الآخر عبثاً ، وإن لم
يكفِ كان عاجزاً .. وكلاماً ناقص ، والناقص لا يكون إلهاً .

٣ - لو افترضنا وجود إلهين لوجب أن يكون كل واحد منهما مركباً
من أمرين : من الصفة التي تشاركها فيها ، ومن الصفة التي امتاز بها أحدهما
عن صاحبه ، وكل مركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر ممكن وليس بواجب .
إلى غير ذلك من الأدلة التي بلغت أربعة عشر دليلاً^(٢) وقيل للامام
جعفر الصادق : ما الدليل على أن الله واحد ؟ فقال : ما بالخلق من حاجة
إلى أكثر .

سميع بصير

إن الله سميع بصير ، ولكن لا بآلة ولا جارية ، ومعنى سميع وبصره
أنه محيط بما يصلح أن يُسمع وبصره ، وعليه ترجع صفة العلم والبصر إلى
عله تعالى ، فهذا تعبير ثانٍ عن أنه لا تخفى عليه خافية .

حي ومريد

إن الله حي ، وليس معنى حياته أن فيه قوة تستطيع النمو والاعتدال
كما هي الحال في الحيوان والنبات ، بل معناها أنه لا يستحيل أن يكون

(١) استخرج الدكتور أحمد زكي في كتابه « الله في السماء » من تلسيق الكون وتنظيمه دليلاً على
وجود الله ، ومن جري التسيق والتنظيم على أسلوب واحد في جميع أنحاء الكون على أن الله واحد .
(٢) راجع تفسير الرازي سورة الانبياء ، آية ٢٢ « لو كان فيها الهة الا الله لتسلتا » .

قادرًا عالمًا ، وقد ثبت علمه وقدرته فيكون حياً بالضرورة . أما ارادته
تعالى فليست من نوع الشوق والرغبة ، وإنما هي الداعي لاييجاد المعلوم ،
وداعيه تعالى نفس علمه بالخير والنظام المقتضي للفعل واييجاد .

النوام والبقاء

الله قديم أزلي لا أول كان قبله ، وبقى أبدي لا آخر يكون بعده ،
ولولا انه باقى لجاز عليه العدم ، وبالتالي يكون ممكناً لا واجباً لذاته .



الفصل التاسع عشر

كلام الله

ان مسألة كلام الله سبحانه اتخذت مظهراً غنياً بين المسلمين ، وسالت من أجلها الدماء في عصر العباسيين ، ولأهميتها سمي علم الكلام باسمها .

وقد اتفق الجميع على انه تعالى متكلم ، حيث يقولون : أمر الله بكذا ، ونهى عن كذا ، وأخبر بكذا ، واتفقوا ايضاً - ما عدا قليلاً منهم - على أن هذه الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن ، والتي تتألف من الحروف هي حادثة ، لان لتلفظ بها بدءاً ونهاية ، وأولاً وآخر ، فلا تكون ، والحال هذه ، قديمة ، وكذلك الاصوات التي ترددها الأفواه .

واختلفوا هل هناك أمر آخر وراء هذه الالفاظ يسمى كلاماً حقيقياً ، أو ان الكلام الحقيقي هو هذا اللفظ ، وكفى ، قال الاشاعرة :

ان الكلام الموجود في الكتب السماوية ليس بكلام الله حقيقة ، بل كلامه قديم قائم بذاته تعالى ، تماماً كالعلم والقدرة والارادة ، ولكنه غير العلم والارادة ، وهذه الكلمات المسطورة التي تتلفظ بها نحن تعبر عن الكلام الحقيقي القائم بذات الله .

وشطح بعض الخنابلة ، وزاد في الغلو ، وقال بان جلد المصحف والغلاف الذي يوضع فيه ، والخبر الذي كتب به ، كل ذلك صار قديماً بعد ان كان سادئاً ..

ومما استدل به الاشاعرة على قدم كلامه بأن اللفظ إذا لم يعبر عن صفة في النفس يكون لفظاً مجرداً أشبه بلفظ البيضاء ، وبأن كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم ، فكلامه قديم .

وقال المعتزلة والإمامية : ان كل من يوجد كلاماً يدل على معنى فهو متكلم ، ولا دخل للمعنى القائم في النفس في وضع الالفاظ ودلالاتها ، وعلى هذا يكون كلام الله هو نفس الكلمات الموجودة في التوراة والانجيل والقرآن وهي سادئة ، ولا يلزم من القول بمحدثتها أن يكون الله محلاً للحادث ، لانه سبحانه يخلق الكلام في الشجرة واللوح المحفوظ ، وعلى لسان جبرائيل ، كما يخلق سائر الكائنات ، وبكلمة ثانية : ان التكلم من صفات الله الاضافية ، كالخلق والرزق ، لا من الصفات الذاتية القديمة ، كالعلم والقدرة والحياة ، وهذا يتبين الخطأ في قول الاشاعرة « إن كلام الله صفة له ، وكل ما هو صفة له فهو قديم » .

وبالتالي ، ينبغي أن نلج إلى ان الخلاف بين الاشاعرة من جهة ، والمعتزلة والإمامية من جهة - يعود إلى ان الكلام بمعناه الحقيقي هل يطلق على ذات اللفظ الدال على معنى ، أو على المعنى القائم في النفس ، وان صفة الكلام بالنسبة إليه تعالى هل هي صفة اضافية سادئة ، كإيجاد الكائنات ، كما يقول المعتزلة والإمامية ، أو أنها صفة ذاتية قديمة كالعلم والقدرة ، كما يقول الاشاعرة .

وإذا رجعنا إلى عقولنا نجد أن كلام الله محدث ، وليس بأزلي ، لانه مركب من الحروف ، وكل مركب مصبوق بأجزائه التي يتألف منها ومفتقر إليها .. والمصوب بغيره حادث ، والمفتقر إلى سواه ممكن ، فكلام

الله اذن حادث ، وهذا نطق القرآن الكريم :

« وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون - سورة الأنبياء » .

ومها يكن ، فان هذه المسألة ليست من أصول الدين ولا من فروعها ، انما هي نظرية فلسفية ، ومشكلة فكرية لا تمت إلى العقيدة بسبب ، حيث لم يرد عن الرسول الأعظم بأن كلام الله قديم أو حادث ، ويكفي الاعتقاد بأن الله منزله عما يشين ، متصف بجميع صفات الكمال والجلال .

ومن الخير أن نشير بهذه المناسبة إلى أن الله سبحانه يتصل بأنبيائه ورسوله بأحد طرق ثلاثة : (١) الوحي ، وهو أن يلقي المعنى في نفس النبي بغير واسطة (٢) أن يكلمه من وراء حجاب كأن يخلق الكلام في جسم من الجوامد ، كالشجرة (٣) أن يرسل إليه رسولا . وإلى هذه الطرق اشارت الآية ٥١ من سورة الشورى : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا » .

وقال ابن رشد : قد يكون من كلام الله أيضاً أقوال العلماء العارفين لأنهم ورثة الأنبياء .



الفصل العشرون

علم الله

الله عالم

ان الله يعلم ذاته ، ويعلم الكونَ بما فيه من أحداث كلية وجزئية ، ولا يتقيد علمه بزمان ولا مكان ، كما ان علمه بالجزئيات كعلمه بالكليات لا يبدل شيئاً من قدره ووحدانيته ، ولا ذاته وصفاته .

الدليل

استدل المتكلمون على علمه تعالى بأنه أوجد الموجودات على أصلح الوجوه وأنفعها ، ونظمها تنظيماً تاماً محكماً ، وأعطى كل شيء خلقه . ولا شيء أدل على العلم من الإحكام والإتقان ، فهو البرهان الملموس الذي لا يقبل التشكيك والتأويل .

واستدل الفلاسفة بأن كل شيء سوى الله ممكن ، وكل ممكن مستند إليه تعالى ، إما ابتداء وإما بالوسائط . فذاته إذن ، علة لكل شيء وهو يعلم ذاته بالضرورة والعلم بالعلم بالملول .

إشكال وحل

أما الإشكال فتقريره ان الله لا يمكن أن يعلم الجزئيات والحوادث الفردية ، ولا يمكن أن يحلها أيضاً ، لان الجهل نقصان ، والله منزّه عنه . والعلم بها يستدعي محذورين : المحذور الأول أنه لو علم بالجزئيات لصار الممكن واجباً ، لأن علمه لا يتفك بحال عن المعلوم ، فإذا علم بوجود شيء فلا بد أن يوجد ، والا انقلب علمه خطأ وجهلاً ، والله منزّه عنها . المحذور الثاني ان الجزئيات تتغير وتبديل ، حيث توجد بعد أن تكون معدومة ، وتعدم بعد وجودها ، فهي في تغير دائم . ولو علم الله بها لزم أن يتغير علمه ويتبدل تبعاً لتغير الجزئيات وتبدلها ، لأن العلم صورة مطابقة للمعلوم ، مع أن علم الله ثابت على وتيرة واحدة ، وليست له حال متجددة . وعليه يستحيل علمه بالجزئيات ابتداء .

وفراراً من هذين المحذورين قال الفلاسفة : إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة ابتداء وبلا توسط ، وإنما يعلمها عن طريق أسبابها وعلاها ، لأنه يعلم ذاته والعلم بذاته علم بكل شيء ، لأنها هي البعثة الاولى والمرجع لجميع الأشياء ، إما ابتداءً وإما بتوسط العلل الثانوية . والعلم بالبعثة - كما أسلفنا - يستلزم العلم بالمعلول . وبهذا جمع الفلاسفة بين تنزيه علم الخالق عن التغير والحدوث ، وبين نفي النقص والجهل عنه .

وقال المتكلمون : إن الله يعلم الجزئيات بذاتها وبأسبابها ، كما يعلم الكلّيات . ودفعوا محذور التغير في علم الله بأن معنى علمه بالجزئيات المتغيرة هو أن يضاف الجزئي إذا وجد إلى علمه ، فإذا انتفى انتفت معه الإضافة إلى العلم ، أما العلم نفسه فباق كما هو . مثال ذلك أن زيدا إذا وجد نسب وجوده إلى علم الله ، وإذا عدم انتفت النسبة إلى العلم ولم ينتف نفس العلم . تماماً كقدرتك على الحديث مع صاحبك : تتحقق إذا وجد الصاحب ، وينتفي الحديث إذا لم يوجد ، أما قدرتك على

الحديث فباقية على ما هي . أو قل : ان صفة العلم بالجزئيات ترجع إلى صفة الخلق والإيجاد ، أي ان الله خلقها وأوجدتها . ويأتي في الفصل التالي ان الإيجاد صفة اضافية صادقة وزائدة عن ذات الله .

ودفعوا مخذور انقلاب الممكن إلى واجب بأن علم الله تعلق بالممكن بما هو ممكن ، أي بما هو قابل للوجود في قبالة الممتنع الذي يستحيل وجوده . وهذا لا يستدعي خروجه عن طبيعة الامكان ، وإنما يستوجب وجوده في الخارج لوجود سببه ، وعليه يكون وجوبه لاحقاً لا سابقاً ، وهذا لا يتناقض مع الامكان الذاتي ، لأن كل موجود ممكن بالذات ، واجب بالمرض ، ولذا قيل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد .

وبالتالي فإن الله يعلم الكلبيات والجزئيات بذواتها وأسبابها ، ويعلم الجواهر القائمة بغيرها ، ويعلم الموجودات الخارجية والذهنية ويعلم الأعدام الممكنة والممتعة : « عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال خرد في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين - سبأ ٣ » ، « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا خبيء في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين - الأنعام ٩ » . « ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - ٩٦ ق » .



الفصل الحادي والعشرون

الصفات والذات^(*)

بعد أن اتفقوا على ثبوت صفات الكمال لله سبحانه اختلفوا في أنها عين ذاته ، أو غيرها وزائدة عليها . وليتضح محل الخلاف فيما بينهم نهد بما يلي :

إن صفات الخالق على نوعين : نوع لا ينفك عن الذات بحال لم يزل منها ، ولا يمكن أن يزول بحيث يكون ثبوت الوصف عين ثبوت الذات ، وثبوت الذات عين ثبوت الوصف ، كالحياء والقدرة والعلم ، وما إلى ذلك من الصفات الثبوتية . ونوع ينفك ، وهي صفات الأفعال التي تتجدد ، وتوجد بعد عديمها ، وهذه حادثة ومتأخرة عن الذات ، لأن اتصاف الله بأنه خالق إنما يكون بعد وجود المخلوق . وكذا اتصافه بالرازق والمالك لا يصح إلا بعد وجود المرزوق والمملوك . وهذا النوع خارج عن محل الخلاف بين أهل المقول ، ولا يمكن أن يكون محلاً لتعدد الأقوال ، لأن القول بأن الصفات الإضافية الحادثة هي عين الذات يستلزم القول بأن الله حادث . كما أن القول بأنها غير الذات ، ولكن الذات محل

(*) قال الإمام : لم يطلق المقول على تحديد صفة ، ولم يعجبها عن واجب معرفته

لها يستلزم ، أن يكون الله محلاً للحوادث ، ولم يدع ذلك أحد . لذا اتفق الجميع على أن الصفات الإضافية هي غير الذات وزائدة عليها . وكذلك يخرج عن محل النزاع الصفات المجازية : مثل مريد وكاره ، وغضبان ومبغض ، ومحِب وراضٍ ، وسميع وبصير ومدرك ، لأن معنى مريد أنه يعلم بالمصلحة - كما تقدم - ومعنى كاره أنه يعلم بالمفيدة ، ومعنى غضبان ومبغض أنه يعاقب ، ومعنى محِب وراضٍ أنه يثيب ، ومعنى مدرك وسميع وبصير أنه عالم ، كما أسلفنا .

وهذه الصفات المجازية منها ما يرجع في حقيقته إلى النوع الأول كالسميع والبصير^(١) ومنها ما يرجع إلى النوع الثاني ، كالرازق والخالق والمثيب .

إذا تمهد هذا ، تبين معنا أن محل الخلاف ينحصر في النوع الأول ، وهي الصفات الذاتية ، كالعلم والقدرة والحياة ، أما النوع الثاني ، وهي الصفات الإضافية فمحل وفاق على أنها غير الذات وزائدة عليها .

قال الامامية وأكثر المعتزلة : ان صفاته عين ذاته ، فالله قادر بالذات لا بقدرة زائدة ، وعالم بالذات لا بعلم زائد ، وحي بالذات لا بغيرها ، وعلى هذا قياس سائر الصفات الذاتية . واستدلوا بان القديم واحد لا غير ، وانه ليس في الازل الا الله ، وكل ما عداه ممكن ، وكل ممكن حادث . ولو افترض ان صفات الله غير ذاته فإما أن تكون قديمة ، وإما حادثة . وعلى الأول يلزم تعدد القديم ، وعلى الثاني يلزم أن يكون الله قد وجد في الازل بدون علم ولا حياة ولا قدرة ، ولا شيء ابداً ، لأن المقروض ان هذه الصفات قد حدثت بعده ، وكلامهما محال . فتمين ان

(١) قال شارح المواثف : ان الصفات التي وقع فيها الخلاف سبع : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام . وهذا يتم إذا لم ترجع صفة السمع والبصر الى العلم ، وهو خلاف الصواب والتحقيق .

صفاته عين ذاته ، ونفس حقيقته ، ولا شيء زائد عليها وثاقم بها .
 وقال الاشاعرة : ان صفاته قديمة زائدة على ذاته ، وانه عالم يعلم ،
 وقادر بقدرته . واستدلوا بقياس الغائب ، وهو الله ، على الشاهد ، وهو الإنسان ،
 قالوا : لقد رأينا ان العالم هو الذي يقوم به العلم ، فكذا تكون الحال
 بالنسبة اليه تعالى .
 وأجيبوا :

١ - ان قياس شيء على شيء انما يصح مع وجود علة مشتركة بين
 المقيس والمقيس عليه ، والله ليس كمثله شيء ، فقياس الانسان عليه قياس
 مع الفارق .

٢ - يلزم ان يكون الله مفقراً إلى شيء هو العلم ، ولولاه لم يكن
 عالماً ، وان يكون مفقراً إلى القدرة ، ولولاها لم يكن قادراً ، وعلى هذا
 القياس .. مع ان الله غني لا يحتاج إلى شيء ، ويحتاج اليه كل شيء . هذا
 إلى انه يكون مركباً من اجزاء ، وكل مركب ممكن .

٣ - يلزم ما قدمنا من تعدد القديم ، ومن أجل ذلك قال فخر
 الدين الرازي :

ان النصارى اثبتوا ثلاثة قدام وأصحابنا اثبتوا تسعة .

وخير ما قرأته في هذا الباب هو قول ابن رشد في كتاب «مناهج
 الأدلة في عقائد الملة» ألخصه فيما يلي :

قال : من البدع التي حدثت البحث عن صفات الله ، وانها عين ذاته
 أو زائدة عليها . ان الله لم يكلفنا من أمر صفاته الا الاعتراف بوجودها
 دون تفصيل ، وليس في قوة صناعة الكلام أن تكون حكمة جدلية لا
 برهانية ، وليس في قوة الجدل الوقوف على الحق .

وبالتالي ، فإن المقول مهما سميت فهي أعجز من ان تحيط بحقيقة الله ،

وعظمته ، وكيفية اتصافه بصفاته ، وإن أقصى ما تستطيع إدراكه هو
 أن الله موجود وأنه ليس كمثل شيء ، وخالق كل شيء ، واليه المرجع
 والمصير ، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد ، وإن ما من صفة من صفات
 الجلال والكمال يمكن أن يتصف بها الإلهي ثابتة له بالفعل . وإذا كنا نجهد
 حقيقة أنفسنا وما فينا من خواص ، بل نجهد النعمة والذات فكيف
 نعرف حقيقة الخالق عز وجل ؟ لذا قيل : لا يعرف الله إلا الله ، لا
 تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير - الأنعام ١٠٣ ،



الفصل الثاني والعشرون

حرية الانسان

ان مسألة حرية الانسان في أفعاله ليست من نوع الجدل المنطقي الذي لا يمت إلى الواقع بسبب ، بل هي متصلة بحياة الانسان ومآله ومصيره ، ومن اجل هذا شغلت عقول الناس جميعاً منذ أقدم العصور الفلاسفة وغير الفلاسفة . وقد تشعبت فيها الأقوال وتعددت ، ولكنها تركزت وأهملت^(١) ما عدا قول الإمامية والمعتزلة ، وقول الأشاعرة .

مذهب المعتزلة والامامية

قال المعتزلة والامامية : ان افعال العبد نوعان : نوع تتعلق به ارادة واختيار ، كالنهاب والاياب ، والكتابة والقراءة . ونوع لا ارادة للعبد فيه ولا اختيار ، كالتنفس والنمو والحركة السموية . والإنسان خير غير مسير في النوع الأول ، ومسير غير غير في النوع الثاني .

(١) منها قول سعيد الجهمي « ت ١١٧ » ان الانسان هو الذي يقرر افعاله ويوجدتها ، ولا دخل لله فيها من قريب أو بعيد ، واتباع هذا المذهب يسمون القدرية . ومنها قول جهم بن صفوان « ١١٨ » ان الله خلق فعل العبد كما خلق جسمه وشكله ، وليس للعبد تأثير ابداً ، واتباع هذا المذهب يسمون الجبرية . ومنها ان الله والعبد قد اشتركا معاً في إيجاد الأفعال .

أدلة القائلين بالحرية

استدل الإمامية والمعتزلة بأدلة منها :

- ١- كل إنسان يشعر من نفسه أنه يؤدي أعماله اليومية باختياره ، كالذهاب إلى المكتب أو الحقل أو المصنع أو السوق ، وما إلى ذلك من الأفعال التي إن شاء فعلها ، وإن شاء تركها .
- ٢- لو كنا مكرهين على كل فعل لم يبق فرق بين من أحسن وأساء مع أن الطفل يميز بين من يعطيه الحلوى ومن يؤلمه ، وينفر من هذا ، ويقرب من ذلك . ولو كانت الأفعال كلها من الله لكانت على نسق واحد لا إساءة فيها ولا إحسان ، ولا خير ولا شر .
- ٣- لو كانت الأفعال صادرة من الله لقبح منه التكليف ، ولانسد باب الأمر والنهي ، والثواب والعقاب .
- ٤- لو لم تكن فاعلين لكان الله ظالماً للعباد ، يخلق فيهم المعاصي ثم يعاقبهم عليها !

منهج الأشاعرة

قال الأشاعرة : إن الله هو الموجد لأفعال العبد بأجمعها الاختيارية والاضطرارية ، وليس لقدرة الإنسان أي تأثير أو دخل في وجودها سوى أنه محل لها ، ومع ذلك فهو مكسب لأفعاله ، ومن أجل هذا الكسب يستحق الثواب والعقاب . وهذا ينمجم تماماً مع إنكارهم الأسباب والمسببات الحقيقية وادعائهم بأن الله يوجد الشيء ابتداءً وبلا واسطة عند وجود علته .. حتى امتلاء البطن بعد الأكل فإنه من الله لا من الطعام ، وحتى المعرفة فإنها ليست نتيجة الدرس والتجربة ، بل من الله وحده .

معنى الكسب

ومعنى الكسب عند الأشاعرة أن الإنسان قدرة على الفعل من دون شك ، إذ نرى بالوجدان والعيان فرقاً بين المتكلم والآخرى ، ولكن توجد إلى جانب قدرة الإنسان هذه قدرة الله سبحانه ، لأنه قادر على كل مقدور . وبما أنه لا يجمع قادران على مقدور واحد فلا بد أن يستند الفعل إلى إحدى القدرتين : إما إلى قدرة الله وحدهما ، وإما قدرة العبد وحدهما . ولما كانت قدرة الله أقدم وأعم وأقوى أسند إليها الفعل . واسناد الفعل إلى قدرة الله لا يستلزم انتفاء قدرة العبد عليه ، بل هي موجودة ومقارنة لقدرته تعالى . وهذا الاقتران بالذات يقال له الكسب ، وبه يصح التكليف والثواب والعقاب ، والمدح والذم ، وبه ينزه الله عن الظلم ، لأن قدرة العبد على الفعل متحققة في نفس الأمر والواقع . وأجيبوا بأن وجود قدرة العبد كعدمها ، ما دامت غير صالحة للتأثير ، ومغلوبة بقدرة الله . لذا قال ابن رشد : لا فرق بين القول بالكسب وقول الجبرية إلا باللفظ ، والاختلاف باللفظ لا يوجب اختلاف المعنى .

أدلة الثائلين بسلب الحرية

واستدل الأشاعرة بأدلة منها :

١ - ان فعل العبد مقدور لله ، لأن قدرته تشمل كل شيء ، وكل مقدور لله فهو خالقه ، ينتج ان الله خلق فعل العبد . وأجيبوا بأن قدرة الله على الفعل شيء وخلق له شيء آخر ، فليس كل ما يقدر عليه الله لا بد أن يفعله ، فهو قادر على أن يهلك الأشاعرة قبل أن ينطقوا بهذا الدليل ولكنه لم يفعل .. إذن مجرد الاقتدار والإمكان لا يستلزم وجود الفعل .

٢ - لو كان العبد قاعلاً مختاراً لكان شريكاً مع الله ، وهو محال .
 وأجيبوا بأن الفعل لم يستند إلى قدرة الله وقدرة العبد معاً ، كي تكون
 هناك شراكة ، بل استند إلى قدرة العبد فقط . وكون قدرة العبد من
 الله لا يستلزم أن يكون الله شريكاً للعبد . فالذي يبيمك سكيناً تصلح
 للمطبخ والقتل ، ثم استعملتها أنت في القتل لا يعد شريكاً لك في
 الجريمة .

٣ - ان الله يعلم وقوع الفعل من العبد ، وعلمه لا ينفك عن المعلوم
 وإلا لزم انقلاب علمه جهلاً . وهو محال . وأجيبوا بأن الله يعلم ان العبد
 سيختار هذا الفعل بإرادته ومشيته ، تماماً كما تعلم أنت بأن الشمس
 ستشرق في الصباح ، وكما يعلم الأستاذ بأن لهذا التلميذ التنجيب مستقبلاً
 زامراً ، فالعلم هنا حكاية عما سيقع في القدر ، وليس مؤثراً في الفعل .

الحقيقة

وإذا رجعنا إلى أنفسنا ، وصرفنا النظر عن الأقوال وأدلتها والردود
 عليها فإننا نجد أن الاختيار ضرورة انسانية ، وحقيقة بديهية ، فنحن نختار
 الطعام الذي نريد ، والثوب الذي نشاء ، والعلم الذي ندرس ، وان لنا
 في تصرفاتنا هذه وما إليها الحرية التامة ، والإرادة الكاملة . وهذه
 الحرية والإرادة نكون مسؤولين أمام الله والناس ، ونستحق الثواب
 والعقاب ، والمدح والذم . وبها يكون الانسان انساناً ، له قيمته وشخصيته .
 وأي شيء يبقى للانسان لو سلبناه الحرية والاختيار ؟ وأي فرق بينه
 وبين الآلة الصماء ؟ وفي أي عمل نجد الخير والشر ما دامت الاعمال
 كلها ضرورية قهرية ؟

وإذا أردنا أن نفلسف هذه البديهية نقول :

ان الله أقدر الخلق على أعمالهم ، وممكنهم من أفعالهم ، ثم أمرهم

بالخير ، ونهاهم عن الشر ، ووعدهم بالثواب على الأول ، وتوعدهم بالعقاب على الثاني . فإذا فعل العبد الخير ، نسب إلى الله حيث أقدره عليه وأمره به ، وينسب أيضاً إلى العبد حيث اختاره على الشر . أما إذا فعل الشر فإنه ينسب إلى العبد فقط ، لأنه وإن فعله بقدرة من الله إلا أن الله نهاه عنه ولم يرض بصدوره منه . وعلى هذا يكون الخير الذي يفعله العبد من الله والعبد معاً ، أي ينسب إليهما ، أما الشر فلا ينسب إلا إلى العبد فقط . ورب قائل يقول : لماذا أقدر الإنسان على الشر مع أنه لم يرض به ؟ ..

والجواب أن الله أقدره على الشر جذراً من الإلزام ، لأن المعصية إذا لم تكن مقدورة للعبد ، وكان مجبراً على تركها لم يستحق ثواباً ولا مدحاً « ليلوكم أيكم أحسن عملاً » .

وبما قدمنا تبين معنا أنه لا جبر بالمعنى الذي تقول به الجبرية ، ولا تفويض بالمعنى الذي تقول به القدرية ، وإنما أمرين أمرين^(١) . وهذا وحده يعلم الله سلطانه وعظمته ، وللإنسان اختياره وحرته . ولا ينكر هذه البدئية عاقل إلا لجهل ، أو لهدف غير نبيل ، وليس بعيد أن تكون السياسة هي السبب لترويج القول بسلب الحرية عن الإنسان ، لترفع المسؤولية عن حكام الجور ، وتلقيها على الله وحده . تعالى الله عما يقول الجاهلون والظالمون علواً كبيراً .

(١) من أراد التوسع في هذا الموضوع فليرجع إلى كتاب « انقاذ البشر من الجبر والقدر » لسيد المرتضى .

الفصل الثالث والعشرون

الحسن والقبح

ان مسألة الحسن والقبح لا تقل أهمية عن المسألة السابقة ، وهي حرية الانسان ، لانها ترتبط ارتباطاً قوياً بنظرية الخير والشر ، وتحديد مقاييسها . ويدل على هذا الارتباط أن من الفلاسفة من قال ان مقياس الخير خارج عن طبيعة العقل ، تماماً كما تقول الاشاعرة في الحسن والقبح ، ونهب آخرون إلى ان المنفعة واللذة هي مقياس الخير ، فأشبهوا بهذا المعتزلة والامامية .

وعلى أي الأحوال فإن صفة الحسن والقبح تطلق على انواع ثلاثة :
١ - صفة الكمال والنقص ، فالعلم حسن لأنه كمال ، والجهل قبيح لأنه نقص .

٢ - ملاءمة الغرض ومنافقته ، فالصحة حسنة لأنها تتفق مع ما نريد ، والمرض قبيح لأنه يتنافى مع هدفنا .

٣ - ان ينافي قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والنم ، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقاباً ونماً . والاولان محل وفاسق على ان الحكم فيها

بالحسن والقبح عقليّ ، لا يحتاج الى الشرع ووقع النزاع بالمعنى الاخير ، وهو ان افعال الناس التي تقوم بها في كل يوم هل يحكم العقل بأن منها حسن ، ومنها قبيح ، أو انه لا شيء من الافعال يتصف بحسن أو قبح في نظر العقل ، وأن الحكم بحسن شيء يتوقف على أمر الشرع به ، والحكم بقبحه يحتاج إلى نهي عنه ؟ ..

قال الاشاعرة : ان الفعل في نفسه ، وبصرف النظر عن الشرع لا لا يقتضي حسناً ولا قبحاً ، لا خيراً ولا شراً ، لا حقاً ولا باطلاً ، ولا مسؤولية على فاعله لا مدح ولا ذم ولا شيء أبداً — عدا ما استثنى من الصورتين — منها كان نوعه ، وإنما الحسن ما أسقط الشرع العقاب عن فاعله ، والقبح ما علق العقاب بفعله . وبالتالي فكل ما امر به الشرع فهو حسن ، وكل ما نهى عنه فهو قبيح ، ولا دخل للعقل في شيء من ذلك . ولو أمر الشرع بما نهى عنه لصار حسناً بعد أن كان قبيحاً ، أو نهى عما امر به لصار قبيحاً بعد أن كان حسناً . واستدلوا بأن الافعال كلها من نوع واحد ليس شيء منها في نفسه يقتضي مدح فاعله وثوابه ، ولا ذمه وعقابه ، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشرع ونهيه^(١) .

وقال المعتزلة والامامية : ان الأفعال منها ما هو حسن بحكم العقل لا باعتبار حكم الشرع ، كالصدق النافع وما إليه ، ومنها ما هو قبيح كذلك ، كالكذب الضار ، ومنها ما لا يستقل العقل بالحكم عليه سلباً أو إيجاباً ، فنحتاج حينئذ الى الشرع ، كوجوب الوفاء بعقد البيع ، وأكل لحم الميتة . وما كان من النوع الأول يعبرون عنه بالحسن أو القبح

(١) ومن الطريف ما استدل به بعض الاشاعرة من انه لو حكم العقل بالحسن والقبح لزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال ، بيان ذلك لو قال قائل : سأ كذب غداً وافترض ان الصدق حسن ، والكذب قبيح عقلاً ، فاما ان يبي بما قال ، واما ان لا يسي ، فان وفي يفعل حسناً لصلته فيما قاله بالامس ، ويفعل قبيحاً من أجل الكذب ، وان لم يف فكذلك يفعل حسناً ترك الكذب ، ويفعل قبيحاً لعدم الوفاء ، وعلى أي الاحوال يلزم ان يكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً في آن واحد ، وهو محال . اذن لا حسن ولا قبح ا

العقلي ، والنوع الثاني يعتونه بالشرعي . وقد حددوا الحسن العقلي بأن فاعله لا يستحق الذم ، والقبح العقلي هو الذي يستحق فاعله الذم . أما الحسن الشرعي فهو الذي لا يستحق فاعله العقاب ، والقبح الشرعي هو الذي يستحق فاعله العقاب .. وعليه يندرج تحت الحسن : الواجب والمنسوب والمباح والمكروه ، إذ لا عقاب على شيء منها ولا ذم^(١) . أما القبح فينحصر بالحرام فقط .

واستدل القائلون بالحسن والقبح بأدلة منها :

١ - البدئية ، فإن كل انسان يشعر بفطرته ان الظلم قبيح ، والعدل حسن ، وقد رأينا أناساً ينكرون الأديان والشرائع ، ومع ذلك يحكمون بالحسن والقبح مستندين الى ضرورة العقل . وقال العلامة الحلي في كتاب « نهج الحق » لو افترض ان إنساناً لم يسمع بالشرائع ، ولا يعرف شيئاً عن الاحكام ، ثم خير بين أن يصدق ، ويأخذ ديناراً ، وبين أن يكذب ويأخذ ديناراً أيضاً ، ولا ضرر عليه فيها لاختار الصدق ، وقبح الكذب لا فرق بينها .

٢ - لو لم يستقل العقل بالحسن والقبح لجاز أن يظهر الله المعجزة على يد الكاذب المدعي للنبوته ، وعليه لم يبق فرق بين النبي الصادق ، والنبي الكاذب .

٣ - لو كان الحسن والقبح شرعيين لحسن من الله تعالى أن يأمر بالكفر ، وتكذيب الأنبياء ، وتعظيم الأصنام ، والمواظبة على الزنا ، والنهي عن العبادة والصدق ، لأنها غير قبيحة في أنفسها . فإن أمر الله بها صارت حسنة ، إذ لا فرق بينها وبين الامر بالطاعة ، فإن شكر

(٢) افرق بين العلم والعقاب ان العلم هو العلم والتأنيب من الناس ، والعقاب هو طلب الله يوم الحساب .

التعم ورد^١ الوديمة والصدق ليست حسنة في أنفسها ، ولو نهي الله عنها عنها كانت قبيحة^(١) .

ومن خير ما قرأته في هذا الباب ما جاء في رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ، أقتطف منه الكلمات التالية :

هل يمكن لماعقل أن لا يقول في الافعال الاختيارية ، كما قال في الموجودات الكونية من أن فيها حسناً وقبيحاً ، فمن الافعال الاختيارية ما هو حسن في نفسه تجدد النفس منه ما تجدد من جبال الخلق ، كالحركات العسكرية ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، كتنهيط ضعفاء النفوس عند الجزع ، وولولة النائمات . ومنها ما هو حسن لا في نفسه ، بل لما يجلب من لذة ، أو يدفع من ألم ، كالأكل على الجوع ، والشرب على العطش ، ومنها ما هو قبيح لما يجلبه من ألم ، كالضرب والجرح . وكلما يختلف تمييز الإنسان للحسن والقبح من الافعال عن تمييز الحيوانات ، لأنها من الأوليات البدئية ، وهذا التفريق هو منبث التمييز بين الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة .

(١) دلائل الصدق ج ١ ص ٢١٩ .

الفصل الرابع والعشرون

النبوة

أولاً وقبل كل شيء ينبغي التنبيه على أن مبدأ التحليم بوجود الخالق فرض ضروري للكلام عن النبوة لأن وجود الرسول(*) أفرع عن وجود المرسل. في القديم كان يظهر على تعاقب الأجيال والقرون فرد من الناس يعيش كما يعيشون ، يأكل الطعام ، ويمشي في الأسواق ، يخاطب أهل المصورة في الشرق والمغرب ، ويقول : أنا ومن اتبعني على حق ، وكل من خالفني على باطل كائناً من كان ، أنا وحدي لا غير في عصركم ينزل عليّ الوحي من الله ، ويخبركم بالحق والواقع دون خطأ ولا كذب ، ولا سهو فيما أقوله عن الله ، وأنا ومن صدقني في الجنة والنعم الخالد ، وكل من عدانا في النار والعذاب الدائم ، ثم لا يكتفي بهذا ، بل يعلن للقدح وللطمع في دينهم وأعظم مقدساتهم ، وفي كبارهم وعظماهم من الأجداد والآباء ، الأموات منهم والأحياء .

(*) لفرق بين الرسول والتي أن الأول يؤمر بتبليغ الرسالة، والثاني ينزل عليه الوحي اعم من ان يؤمر بالتبليغ اولا .
لقاتل أن يقول : ان النبوة هي تبليغ أحكام ، وعليه تكون من التشريع لا من الفلسفة .
الجواب انها من الفلسفة لان الوحي احد طرق المعرفة .

وغريبة الغرائب أن الذي جابه العالم هذا القول ، وادّعى هذه الدعوى كان فقيراً بائساً لا يملك مالا ولا عقاراً ولا سلاحاً ولا جاهاً ، وليس له أنصار ، ولا هو فيلسوف أو متعلم أو منجم - بل فرد هادي وكادح من الكادحين . فمن الطبيعي إذن ، أن يقول له الناس في بدء الأمر : أنت مجنون أو ساحر مشعوذ ، تماماً كما أقول أنا وأنت لمن يدعي مثل هذه الدعوى اليوم ، وطبيعي أيضاً أن يكون صاحب الدعوى مضطهداً من قومه يلاقي أنواع الآلام والتنكيل .

ولكن حبل الكذب قصير ، وإن طال كما يقولون ، والمرائي لا بد أن ينكشف عاجلاً أو آجلاً ، وإذا استطاع التعميه على الناس ، وتليس الحق بالباطل فإلى أمد ، والزمان كقيل يبّطّار الحقيقة . وقد أثبت الزمان حقيقة الأنبياء ، وأنها أعظم كسب للإنسانية ، بل أثبت أن الإنسان لولا لم يكن أشبه بحيوان الغاب . وما على طالب المعرفة بهذه الحقيقة إلا أن يقرأ التاريخ ، فيسجد الشواهد والأرقام على أن الأنبياء ارتفعوا بالإنسانية إلى أعلى مراتبها العقلية والخلقية ، وليس وراء الأرقام إلا التسلم بصدقهم ونبوتهم ، والا الإيمان بكل ما قالوه وأخبروا به من عند الله .

أجل ، لم يبق علينا وعلى العلماء والفلاسفة إلا الإذعان فقط ، ولا مجال للأقوال والجدال ، ولا للمنطق والأقيسة مع الواقع المحسوس . وهل يطلب من بنى فاطحات المساجد ، وشيّد المدن والعواصم على أحسن ما يمكن ؛ هل يطلب من هذا شهادة من جامعة ، وورقة من مهندس تثبت معرفته بفن البناء ؟! وهذا هو الحال بالضبط مع محمد وعيسى . فإذا طلبنا الدليل على نبوتها بعدما أتيا بما أتيا به فقد أشبهنا من يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح . وبالتالي ، فإن نسبة أقوال الفلاسفة في النبوة إلى هذه الحقيقة

تماماً كنسبة الورقة إلى الصروح التي أقامها الباني .

هذا ما نشعر ونؤمن به .. ولكن طلاب الفلسفة يهتمون بمعرفة أقوال الفلاسفة وطريقة استدلالهم أكثر من كل شيء ، ومعهم كل الحق ، لأن علامات الامتحان تعطى لمن حفظ الأقوال ، ولو بدون فهم ووعي . لذلك نلخص ما قاله الفلاسفة المسلمون في المسائل التالية :

فكرة البعثة

هل يحيز العقل أن يرسل الله إلى الناس رسولا منهم يتكلم بلسانه ، ويبلغهم كلمته بحيث يكون واسطة التبليغ بينه وبين عباده ؟ قال أهل الأديان جميعا ، ومنهم المتكلمون والفلاسفة المسلمون : إن بعثة الأنبياء جائزة عقلا ، بل هي حسنة في نفسها ، لأنها تهدي الناس إلى الحق وطريقه القويم ، وتماضد العقل وأحكامه ، وترشد إلى الحسن والقبيح الذين لا يستقل العقل بمعرفتها ، وما إلى ذلك مما يحصل به اللطف للمكلف . والمراد باللفظ كل ما يقرب العبد إلى الخير والطاعة ، ويبعده عن الشر والمعصية .

وبعد أن اتفقوا على ان البعثة جائزة اختلفوا هل يحكم العقل بوجوبها على الله ؟

قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، ولا يقبح منه شيء ، فيجوز أن يترك الناس سدى بلا هادٍ ودليل ، كما يجوز أن يعذبهم بلا بيان وعصيان ! ..

وقال الفلاسفة والمعتزلة والمتكلمون : ان البعثة واجبة ، لأن النظام الأكمل والصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلهية - لا تتم إلا بوجود النبي المبلغ لقوانين العدل ، فيكون وجوده واجبا ، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . ولأن التكاليف الحمعية ألطاف في التكاليف

العقلية ، واللفظ واجب فالتكليف السمعي واجب ، . ومعنى هذا ان أوامر النبي وفروا به المعبر عنها بالتكاليف السمعية والشرعية هي تأكيد لأوامر العقل وفروا به ، ومن أقوى البواعث على امتثالها والعمل بها ، وعليه تكون التكاليف الشرعية سبباً لقرب العبد من أحكام العقل ، وكل ما كان كذلك فهو واجب ، فتكون البعثة واجبة .

شبهة البراهمة

قال البراهمة : لا تجب البعثة ، بل لا داعي إليها ، لأن النبي إن أتى بما يوافق العقل لم يكن إليه حاجة ، وإن جاء بما يخالف وجب رده ، وأجيبوا بأننا لا نشك بأن العقل يدرك حسن بعض الأفعال ، كالصدق النافع والأمانة ، وقبح بعضها ، كالكذب الضار والحياة .. ولكن ، هناك أمور كثيرة لا يدركها العقل ، كشكل المبادات ، والوفاء بالعقود والموجبات ، وتقسيم الميراث ، وحقوق الزوجين والوالد والولد ، وما إلى ذلك مما لا يبلغه الإحصاء . والأحكام الشرعية إن كانت من النوع الأول تكون مؤكدة لحكم العقل ، ولطفاً يقرب العبد من الطاعة ، وإن كانت من النوع الثاني تكون مؤسسة لا يمكن الاستغناء عنها بحال .

علامة الرسول

ما هي العلامة التي تدل على الرسول ؟ أو ما هي الحجة التي يجب أن يقيمها الرسول على أنه موفد من الله ، ويلزم الناس بها بحيث يعدّ من خالفها مكابراً ومعانداً ؟ .

قال المتكلمون : تعرف رسالة الرسول بأمور ثلاثة :

١ - أن لا يقرر ما يخالف العقل والواقع ، كتعدد الآلهة ، وإن الأرض ليست كروية ، وأن تتفق تعاليمه مع الفطرة ، وتتناهى مع الطبيعة البشرية ، كتحرّم الزواج وفهم العلم ، وما إلى ذلك .

٢- أن تكون دعوته طاعة لله ، وخيراً للانسانية .

٣- أن يظهر على يده معجزة تثبت صدق دعواه . وقالوا في تعريف المعجزة : إنها ثبوت ما ليس بمعتاد ، كإعجاب العصا حية ، أو نقي ما هو معتاد ، كنعق القوي عن رفع أخف الأشياء ، كالريشة . وفرقوا بين المعجزة التي تظهر على يد الأنبياء ، والكرامة التي تظهر على يد الأولياء ، بأن الأولى يشترط فيها التحدي كأن يقول النبي لمن بعث اليهم : ان لم تقبلوا قولي فافعلوا مثل فعلي هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي ، كقصة السيدة مريم وحملها بالسيد المسيح بلا دنس .

ومن أعظم المعجزات على الإطلاق الدالة على رسالة محمد القرآن الكريم . وسر اعجازه هو في أسلوبه وإخباره بالمفنيات ، وفي علومه ونظامه . ومن معجزات محمد عجبه بشرية جمعت ، واستوعبت كل ما فيه الخير والصلاح للانسانية مع أنه غير متعلم ، ومن أمة أمية . وقد أطلنا في إيراد الشواهد والأرقام على الحقيقة في كتاب « النبوة والعقل » . ولم يرتض ابن رشد الطريق الذي سلكه المتكلمون لإثبات رسالة الرسول ، ويعد أن رد عليهم في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة ، سلك سبيلاً آخر ، نلخصه مع الرد فيما يلي :

ان الحكم بأن كل من يظهر على يديه المعجزة فهو نبي لا يفتني على دليل ، لأن هذا الحكم لا يخالو أن يدرك بالشرع أو بالعقل ، وكلاهما محال ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، فالاستناد اليه لإثبات النبوة تصحيح للشيء بنفسه ، وإثبات للدعوى بالدعوى ذاتها . ولا سبيل إلى الاستشهاد بالعقل ، لانه لا يحكم حكماً كلياً بأن كل من ظهر على يديه المعجز فهو رسول إلا بعد أن يشاهد المعجزات تظهر على أيدي الرسل دون غيرهم ، وحينئذ تكون المعجزة علامة قاطمة على تمييز من هو رسول من عند الله من ليس برسول . والقروض ان العقل لم يشاهد شيئاً بعد ، لأن

الكلام ما زال في أصل الفكرة ، وليس حكه بالمعجز كحكه بأن العقل أكبر من الجزء ، لا يفتقر إلى المشاهدة والتجربة . أجل ، ان العقل يحكم بإمكان ظهور المعجز على يد الرسول دون غيره ، أما ان هذا موجود ومتحقق بالفعل فيحتاج إلى دليل . والمتكلمون نعب عليهم هذا المعنى ، واختفت عنهم هذه الحقيقة ، حيث اقاموا الإمكان مقام للفعل والوجود ، فبدلاً من أن يقولوا ، من الممكن أن يظهر المعجز على يد الرسول دون غيره قالوا . كل من ظهر المعجز على يده فهو رسول .

ومن أجل هذا عدل ابن رشد عن طريق التكلمين ، وسلك سبيلاً آخر ، يتحصل بأتنا لا نعرف نبياً من الأنبياء دعا احداً من الناس ، أو امة من الامم إلى الايمان برسائله ، وقدم بين يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال ، مثل قلب عين إلى عين اخرى ، كقلب الشجر حيواناً والإنسان حجراً ، وأي شأن للأنبياء بتحويل الحقائق إلى حقائق مبادنة ، وبالنسبة على الماء ، والطيران إلى السماء ؟ ان شيئاً من ذلك لا يدخل في اختصاصهم ، ولا يجب عليهم أن يحاولوه لو طلب منهم ، لأن مهمتهم تنحصر في تبليغ الوحي ، والهداية إلى ما ينفع الناس . وقد نطق القرآن بهذا : « وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ، أو تكون لنا جنة من نخيل وعنب فتفجر الأنهار خلالها تفجيراً ، أو تسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أو تأتي بالهلال واللائكة قبيلاً ، أو يكون لك بيت من زخرف أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيك حتى تنزل علينا كتاباً نقرأ قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولاً - الاسراء ٩٣ » .

ثم ضرب ابن رشد مثلاً يوضح هذه الحقيقة قال : لو ان شخصين ادعيا المعرفة بفن الطب فقال احدهما : الدليل على مهارتي اني اسير على الماء وقال الآخر : أما انا فدليلي اني ابرىء المرضى . ثم مشى الأول على الماء ، وابرأ الثاني المرضى مستنداً إلى برهان قطعي يقتنع به الخاص والعام ،

أما الشيء على الماء فيقتنع به الجاهل ، لأن منطقهم أن من يقدر على الشيء على الماء الذي ليس من صنع البشر قبلاً أخرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر ، أما أهل الوعي والمعرفة فيقولون : لا دخل للشيء على الماء بفن الطب . وهكذا تكون الحال في انقلاب عين إلى عين أخرى ، فإن دلالة ذلك على النبوة كدلالة الشيء على الماء على الطب ، أما نزول الوحي على مدعي النبوة فإنه يدل عليها ، كما يدل الإبراء على الطب .

وإذا كان الأمر كذلك تكون العلامة الدالة على نبوة النبي هي ان يبلغ الناس الشريعة والتعاليم النافعة ، على أن تكون بروحي من الله لا يتعلم انساني . وعليه فالرسول من جاء بالوحي من عند الله ، لا من ظهرت على يده الخوارق فقط ، أجل ، ان الخوارق إذا اقترنت بالوحي تعززه وتؤيده ، أما إذا أتت منفردة فلا تدل على النبوة ، وهذا يتبين معنا ان الوحي هو الدليل الصحيح ، والعلامة الصادقة ، وان المعجز الخارق هو شاهد ومعزز للوحي ، وليس بدليل مستقل .

وهنا سؤال يفرض نفسه ، وهو : اذا كانت علامة النبوة الوحي ، فما هي علامة الوحي ؟ ومن اين لنا ان نعلم ان الشريعة التي اتى بها مدعي النبوة هي وحي من الله ؟

الجواب

إن علامة الوحي كالوحي لا تخطيء أبداً ، وهي أن تكون تعاليم النبي وما أمر به ، أو نهى عنه من الافعال ، وما نهى إليه من المعلوم ، كل ذلك خير وحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وإذا أخبر بشيء لم يوجد بعد فإنه يخرج إلى الوجود على الصفة التي أخبر بها . ثم قدم ابن رشد مثالا على ذلك « القرآن وشريعة الاسلام » فقد

سواءاً من العلوم والفوائد ما لا يمكن أن يكتسب بغير الوحي ، وبخاصة القرآن فإنه أخبر بالمفنيات ، فجاءت كما أخبر ، وتحدى المعاندين على أن يأتوا بسورة من مثله فمجزوا ، لأن نظمه خارج عن النظم المألوف عند البلغاء المتكلمين بلسان العرب ، سواء من تكلم منهم بتعلم وصناعة ، أو تكلم بفطرة وسليقة . ثم قال ابن رشد :

« من أين يعرف أن الشريعة العلمية والعملية هي بوحى من الله فقد تكون من كلام عارف قدير ، لا من كلام الله » .

قلنا : يتوقف هذا على أن معرفة وضع الشرائع لا تتال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة الانسانية ، والشقاء الإنساني ، وبالأمر الإراديات التي يُتوصل بها إلى السعادة ، وهي الخيرات والحسنات ، والأمر التي تعوق الإنسان وتورث الشقاء الاخروي ، وهي الشرور والسيئات .

ومعرفة السعادة الإنسانية ، والشقاء الإنساني تستدعي معرفة ما هي النفس ؟ وما جوهرها ؟ وهل لها سعادة أخروية ، وشقاء أخروي أم لا ؟ وإن كان فما مقدار هذه السعادة وهذا الشقاء ؟ وبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة ، فكما أن الاغذية لا تكون سبباً للصحة في كل حال ومقدار ، وفي أي وقت استعملت ، بل بمقدار مخصوص ، ووقت مخصوص ، كذلك الامر في الحسنات والسيئات ، ولذلك نجد هذه كلها محدودة في الشرائع . وهذا كله لا يُعرف إلا بوحى .

وأيضاً ان معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بالموجودات .. كل ذلك - أي معرفة الله وأسباب السعادة والشقاء - ليس يدرى بتعلم ، ولا بصناعة وحكمة . ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أنهم ما يمكن 'علم أن ذلك بوحى من عند الله ، وأنه كلام من عند الله ، كلام ألقاه على لسان نبيه ، ولذلك قال تعالى : « لئن اجتمعت الإنس والجن

على أن يأثروا بمثل هذا القرآن لا يأثرون بمثله . ويتأكد هذا المعنى ، بل يصير إلى حد القطع واليقين التام إذا علم أن محمداً (ص) كان أمياً نشأ في أمة أمية ، عامية بدوية ، لم يمارسوا العلوم قط ، ولا نسب اليهم علم ، ولا تداولوا الفحص عن الموجودات ، كما جرت عادة اليونانيين وغيرهم من الأمم الذين كملت الحكمة فيهم في الاحقاب الطويلة . وإلى هذا أشار الله بقوله : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون » وقال أيضاً : « هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم » وقال : « الذين يتبعون الرسول الأمي » . ١٠١ .

وبالتالي ، فإن إتيان محمد بالقرآن الذي حوى من كنوز العلوم ما لم يحوه سفر ، ومجيشه بشريعة تملو على كل شريعة ودستور قديم وحديث ، مع انه أمي في تربيته وبيته لأعظم بكثير من النبي على الماء ، والطيوران إلى السماء ، بل أعظم من تحول الحجر إلى إنسان ، وهنا مكان الاعجاز الخارق لكل ما هو مألوف ومعتاد^(١) .

واخترت قول ابن رشد في هذا الباب دون غيره من الفلاسفة والمتكلمين ، لانه يتفق مع افهام أهل العصر ، ولأنه حق لولا قوله : « ان الخوارق لا تدخل في اختصاص الانبياء » وإثبت مهمتهم تنحصر بإتيان شريعة صالحة ، إذ يمكن أن يلاحظ عليه بأن أكثر الناس جهال لا يعلمون ، ولا يميزون بين سقم الشرائع وعظيمها ، ولا يفهمون شيئاً إلا بلفة المعجزات وخوارق العادات ، وعليه تكون الخوارق واجبة ، وضرورة لازمة في كثير من الاحيان . انها تلزم لا لإقناع الصفوة من الناس ، بل

(١) بما قلته في كتاب « النبوة والعقل » : ان كل من اعترف بمبدأ النبوة من حيث هو ، وآمن بنبوة نبي واحد كائناً من كان يلزمه قهراً أن يؤمن بنبوة محمد ، لان ما من صفة أو معجزة كانت لشي الا كان لمحمد مثلها أو أعظم منها ، ومن انكر نبوة محمد يلزمه أن ينكر نبوة جميع الانبياء دون استثناء .

لهذا السواد الأعظم . وغير بعيد أن يكون ابن رشد مريداً لهذا المعنى ، كما يُشعر به قوله : « لا تكفي الخوارق منفردة » .

ومهما يكن ، فإن الخوارق التي جاءت على أيدي الأنبياء قد نقلت إلى الأجيال بالتواتر ، وعرفنا بها ، كما عرفنا وجود افلاطون وارسطو ، ودلت عليها الأرقام والآثار العلمية . ولإثبات هذه الحقيقة انتقل هنا ما ذكرته في كتابي « الإسلام مع الحياة بعنوان العلم الحديث ورد الشمس :

١ - جاء في قصص الأنبياء أن يوشع بن نون كان في معركة مع أعداء الله ، وكادت تقرب قبل أن ينتهي القتال ، فخشي أن يعجزوه إذا امتد القتال إلى اليوم التالي ، فقال للشمس أنت في طاعة الله ، وأنا في طاعته ، فأسألك أن تقفي حتى ينتقم الله من أعدائه قبل الغروب ، فاستجاب الله الدعاء ، ووقفت الشمس ، وزيد في النهار حتى تم النصر ليوشع .

٢ - قال الله تعالى في الآية ٦٣ من سورة الشعراء (فأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانقلب فكان كل فرق كالطود العظيم) قال المفسرون : ان موسى (ع) ومن معه هربوا من فرعون خوف القتل ، ولما انتهوا إلى البحر ، ولم يجدوا سبيلاً إلى ركوبه أوحى الله إلى موسى أن يضرب البحر بعصاه ، وحيناً امثل ما أمر به تجمع الماء على الطرفين بعضه فوق بعض ، حتى صار كالجلل ، وخرج منه موسى وأنصاره ، وتبعهم فرعون وقومه في نفس الطريق فأغرقهم الله ، وكان البحر ييبس في حق موسى ، وماءً في حق فرعون .

وكذب الكافرون كلا من المعجزتين أو الحادثتين . أولاً : لأنها خرق لقوانين الطبيعة . وثانياً : لو صحت لجاء ذكرها في غير الكتب الدينية ، لأنها من الأحداث العالمية المعجبة .

وقرأت في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٣ - ١٢ - ٥٧ أن كتاباً

في علوم الطبيعة صدر حديثاً ، وقد أثار ضجة كبرى في الاوساط العلمية ولدى المؤرخين ، حيث أثبت بالأرقام المحسوسة واقعة انشقاق البحر ووقوف الشمس في كبد السماء .

أما المؤلف فهو عالم روماني من علماء الطبيعة اسمه « إيمانويل فليكوفاكي » درس العلوم الطبيعية في جامعة أدنبرج ، ودرس التاريخ والقانون والطب في جامعة موسكو ، ودرس علم الاحياء في برلين وفي زيورخ ، ودرس الطب النفسي في فيينا ، لقد خرج المؤلف من أبحاثه التي استمرت أكثر من عشر سنوات إلى استنتاجات علمية تؤيد بدون قصد ما جاء في القرآن الكريم وسيرة الانبياء (ع) .

وقد رأيت أن أنقل إلى القراء مقتطفات من الكتاب كما ترجمتها ونشرتها جريدة الجمهورية .

قالت الجريدة : يقول المؤلف : « إن نيزكا هائلا مر إلى جوار الكرة الأرضية في عهد يوشع خليفة موسى (ع) ، ثم عادت هذه الظاهرة إلى الوجود بعد ذلك بسبعمئة عام . وهذه الظواهر الكونية الهائلة التي تسيرها قوى خارقة غير مرئية تقصر المعجزات التي جاء ذكرها في الكتب السماوية للتوراة والانجيل والقرآن .

ان اقتراب كوكب أو نيزك كبير من الارض يحدث ظواهر متعددة منها أن دوران الارض حول نفسها يقل أو يقف حتى يخيل إلى الناس أن الشمس قد وقفت في كبد السماء ، ومنها انشقاق البحر ، وانعقاد أعمدة من الغمام في النهار والليل ، ولقد مر كوكب في عهد الفراعنة فأمطر الارض سيلاً أحمر صبغ الارض والنيل والبحر بلون الدم .

وهذا يؤيد ما جاء في الآية ١٣٢ من سورة الاعراف « وأرسلنا الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم » . وقد تساقط هذا التراب الاحمر في جهات متفرقة من الارض . ان المعرفة التي تحرق كل قوانين الفلك

والطبيعة لا تصنعها سوى قدرة الخالق وحده . لقد تمت المعجزة حين هرب موسى من اضطهاد فرعون مصر ، فتابعه فرعون يخيوشه ، ولكن البحر انشق فمر موسى ومن معه بسلام ، حتى إذا اتبعهم فرعون وجنده عاد البحر إلى سيرته الأولى فانطبق على المطاردين وابتلع الرجال والفرسان ، ولم ينج منهم أحد .

ويقول المؤلف : « إنه في العهد الذي يقابل عهد موسى يقول المؤرخون الصيليون : إن الشمس آنذاك لم تقرب حتى لقد احترقت الغابات ، وذلب الجليد . وهكذا لبثت الأرض ساكنة كأن قوة جبارة قد صنعتها ، ولا يعرف على وجه كم استمر وقوفها قبل أن تتابع دورانها حول نفسها مرة أخرى .

ولكن هل ظلمت الأرض دورانها في نفس الاتجاه ؟ ان الأرض الآن تدور من الغرب إلى الشرق فهل كانت هكذا دائماً ، إذا رجعنا في الإجابة على هذا السؤال إلى الخرائط القديمة فإن الإجابة هي لا ، لأن الخرائط التي رسمها القدماء المصريون في سقف أحد المعابد تدل على أن الأرض كانت تدور قبل وقوفها من الشرق إلى الغرب ، وهذا ما أكدته أفلاطون في حوارهِ عن الحياصة حين قال : « ان الشمس من قبل كانت تغيب حيث نراها تشرق الآن » .

وهذا يفسر الآية الكريمة ١٧ من سورة الرحمن (رب المشرقين ورب المغربين) فلقد حار المصريون بالمشرقين والمغربين وأولوها قارة بشرق الصيف والشتاء ، وأخرى بشرق الشمس والقمر ، وجاء العلم اليوم يظهر الحقيقة ، ويبين مشرقها ، الأول الغربي والثاني الشرقي ورضي الله عن ابن عباس حيث قال : « لا تفسروا القرآن . الزمان يفسره » .

الفصل الخامس والعشرون

عصبة الانبياء^(*)

المعصوم هو الذي لا يترك واجباً ، لا يفعل محرماً ، ولا يصدر عنه شيء يؤخذ عليه لا عمداً ولا سهواً ، بحيث يكون قوله وقعله صحة يعتمد عليه .

وقد تكلم علماء الكلام في العصبة ونقلوا أقوال الفرق في وجوبها للأنبياء .

قال المعتزلة : تجوز على الأنبياء الكبائر والصغائر^(١) قبل النبوة ، أي قبل أن ينزل عليهم الوحي ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصغائر دون الكبائر .. وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصغائر قبل النبوة ،

(د) لم يرضهم العصبة بالعلم للكليل الذي يمنح صاحبه من العصبة .

(١) الكبائر اصطلاح خاص لفقهاء المسلمين ومثكلهم ، يريدون به ما يريد المشرعون الجدد من لفظ جنایات القتل والسرقة ، أما الصغائر فأشبه بالجنح كالنظر الى الأجنبية ، برية .
وقال البعض : ان اللغو بكلها كبائر فعصية الله كبيرة مهما كان نوعها ، وجعل الوصف بالكبر والصغر نسبياً ، فالعصية كبيرة بالقياس الى التنظر وصغيرة الى الزنا .

أما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر ولا تعدد الكذب ، وتجوز الصفات
عدداً وسهواً ، والكبائر سهواً لا عدداً .

وقال الامامية : الانبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها ،
قبل النبوة وبعدها ، ولا يصدر عنهم ما يشين لا عدداً ولا سهواً ،
وأنتهم منزّهون عن دناءة الآباء وعهر الأمهات ، وعن الغفظة والغلظة ،
وعن الأمراض المنفرة كالبرص والجذام ، بل وعن كثير من الأعمال المباحة
المنافية للتنظيم والتوقيف ، كالأكل في الطريق ولحمه^(١) .

واستدل القائلون بوجوب العصمة للانبياء بأن الغرض من البعثة عدم
وقوع العصية ، واطاعة الله ، فلو عصوا أو أخطأوا في تبليغ الأحكام
لم يحصل الغرض ، ولصدق على الانبياء قول القائل : « حاميا حراميا »
هذا إلى أن صدور الذنوب عنهم يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب ،
والمخطاطهم في أعين الناس ، فلا يتقاد اليهم أحد . وقد روي أن امرأة
أنت النبي بولها ، وقالت له : يا رسول الله ولني هذا أرمد العين ، ولم
يرتدع عن أكل التمر ، فأمره أنت لعله يقبل منك . فقال لها : آتني به
غداً ، لأنني اليوم أكلت تمراً ، فلا يؤثر فيه قلبي .

أما الآيات التي وردت في القرآن ، ويوم ظاهرها صدور الذنب
عن الانبياء ، كقوله تعالى : « وعصى آدم ربه فغوى » وما إلى ذلك فقد
فسرها كل فريق حسب مذهبه ، فالنبي قالوا يجوز الذنوب قبل البعثة
حلوها على أن الانبياء أذنّبوا قبل أن يوحى اليهم . والذين ممنوا عنهم

(١) لا دليل على هذا كله الا التشديد في تنزيه الانبياء ، وصيانة مقامهم طمراً من أن تغرهم
الطباع ، والا فلي دخل لهم في ذنوب الآباء والأمهات ، وقد قال الله عز وجل : « ولا تزر
وازره وزر اخرى » .

الكبائر دون الصفائر ، فسروها بالصفائر . والذين جوزوا صدور الكبائر سهواً ، والصفائر عمداً أولوها بذلك . والذين نفوا عنهم الكبائر والصفائر عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها ، كالإمامية قالوا : إن الانبياء فعلوا خلاف الأولى والأرجح ، لا أنهم فعلوا محرماً ، وإن الله عاتبهم على عدم اختيار الأولى والأحسن ، لأن الأنسب لقامهم لو خيروا بين أشياء مباحة أن يختاروا الأحسن على الحسن ، والأولى على غيره .



الفصل السادس والعشرون

الامامة

قبل ان نبين معنى الإمامة والاقوال فيها نهد بما يلي :

١ - تنقسم الامور الدينية إلى أصول وفروع ، والأصول هي : الايمان بالله والرسول واليوم الآخر ، ويعبر عنها بالاعتقاد ، والعلم الذي يبحث فيها يقال له علم التوحيد ، أو علم الكلام . والفروع تشمل العبادة كالصيام والصلاة ، وتشمل المعاملات ، كالبيع والاجارة ، والاحوال الشخصية ، كالزواج والطلاق ، والعلم الذي يبحث فيها يسمى الفقه ، والتشريع .

٢ - اختلف المسلمون إلى مذاهب عديدة في الأصول والفروع ، ويلاحظ ان اختلافهم في كلا النوعين لم يكن جوهرياً ، فلم يختلفوا في الله ووحدانيته ، بل في صفاته وانها عين الذات أو غيرها ، ولا في رسالة محمد وعصمته ، بل في ان العصمة هل هي ثابتة قبل النبوة وبمدها ، أو بعدما فقط ؟ ولا في نزول القرآن من عند الله ، بل اختلفوا في قدمه وحدثه ، ولا في وقوع الحشر والتشر ، بل هل تحشر الأرواح دون الأجسام ، أو يحشران معاً .. وهكذا الفروع ، فلم يختلفوا في وجوب الصلاة ، بل فيما يجب على المصلي أن يقرأ فيها ، ولا في وجوب الصيام ، وانه في رمضان دون شوال ، وفي النهار لا في الليل ، بل اختلفوا هل

الاكتمال يفسده أو لا ؟ ولا في تحريم شرب الخمر وأكل لحم الخنزير ، ولا في تشريع الزواج والطلاق ، بل في اعتبار بعض الشروط ، إلى غير ذلك مما لا يتناول لب الدين وجوهره .

٣ - ان اختلاف الفرق والمذاهب في الأصول والمقائيد ، وانقسامها إلى أشاعرة وإمامية ومعتزلة لا يستلزم اختلافها في الفروع والفقه ، كما ان اتفاق فرقة في المقائيد لا يستدعي أن تتفق في جميع المسائل الفقهية ، فلقد انقسم الأشاعرة إلى مذاهب فقهية عديدة .

واختلف علماء الإمامية في كثير من مسائل الفقه حتى لا نجد اثنين منهم متفقين في كل المسائل ، وكذلك علماء كل منذهب من هذه المذاهب يختلف بعضهم مع بعض مع انهم متفقون في الأصول . وكثيراً ما يلتقي علماء الإمامية مع علماء الأشاعرة الأربعة في مسائل التشريع على ما بينهم من التباين والتباعد في الأصول . وهذا يتبين ان تعدد المذاهب والفرق في الفلسفة وعلم الكلام إنما هو على أساس عقائدي ولا علاقة له بالتشريع أما تعدد المذاهب الفقهية فعلى أساس تشريعي فقط .

٤ - يلاحظ أن مسألة الإمامة قد زامت في عدد الفرق الإسلامية ، وباعدت فيما بينها أكثر من أية مسألة أخرى ، فلقد وضع فيها كل من السنة والشيعة عشرات المجلدات ، والسر انها ترتبط بالسياسة والحاكم والمحكوم ارتباطاً مباشراً .

معنى الإمامة

الإمامة ترادف الخلافة ، فاللفظتان تعبران عن معنى واحد ، وهو « الرياسة العامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن الرسول » . والتسمية بالإمامة ، لأن الناس يسرون وراء الإمام ، كما يسرون وراء من يؤمهم للصلاة ، والتسمية بالخليفة ، لأنه يخلف النبي في أمته ، وإدارة شؤونها ،

فالخليفة عند المسلمين له عليهم من الولاية والسلطان ما للرسول دون استثناء . وقد جمع علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » ما قاله علماء المسلمين في تحديد الخليفة وسلطته بما لا يدع مجالاً لمشكل ، لذا ننقله بالحرف مع المصادر التي أشار إليها في التعليق ، قال :

« للخليفة عند المسلمين حق للقيام على دينهم ، فيقيم فيهم حدوده ، وينفذ شرائعه ، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم ايضاً ، وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها ، لانه نائب رسول الله ﷺ ، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام الرسول ، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر . عليهم أن يحترموا لضافته إلى الرسول ولأنه القائم على دين الله ، والمهيمن عليه ، والأمين على حفظه . والذين عند المسلمين أعز ما يعرفون في هذا للكون ، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه .

عليهم ان يسمعوا له ويطيعوا ظاهراً وباطناً ^(١) لأن طاعة الائمة من طاعة الله ، وعصيانهم من عصيانه ^(٢) .

فنصص الامام ولزوم طاعته فرض واجب ، وأمر لازم ، ولا يتم إيمان الابه ، ويثبت اسلام إلا عليه ^(٣) .

وجملة القول ان السلطان خليفة الرسول ﷺ ، وهو ايضاً حامي الله ^(٤) في بلاده ، وظله الممدود على عبادته ، ومن كان ظل الله في أرضه ، وخليفة

(١) حاشية الباجوري على الجوهرى .

(٢) روي ذلك من أبي هريرة . راجع العقد القرئيد لابن عبد ربه ج ١ ص ٥ مطبعة الشيخ مكيان عبد الرازق بمصر ١٣٠٢ هـ .

(٣) منه ايضاً .

(٤) وفي خطبة المنصور بمكة قال : ايها الناس انا انا سلطان الله في أرضه ، اسوسكم بتوفيقه وتسليده وتأنيده وحارسه على ماله ، اعمل فيه بمشيئته وارادته ، واعليه باذنه ، قد جعلني الله عليه قتيلاً ان شاء ان يفتحني فتحني لاعنائكم ، وقسم أرزاقكم ، وان شاء أن يفتلني عليها .. الخ راجع العقد القرئيد ج ٢ ص ١٧٩ .

الرسول فولايته عامة ومطلقة ، كولاية الله تعالى ، وولاية رسوله الكريم ، ولا غرو حينئذ أن يكون له حق التصرف في رقاب الناس وأموالهم وإبضاعهم^(١)

وان يكون له وحده الأمر والنهي ، ويده وحده زمام الأمة ، وتدير ما جل من شؤونها وما صغر ، كل ولاية دونه فهي مستمدة منه ، وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه ، وكل خطة دنيوية أو دنيوية فهي متفرعة عن منصبه ، لاشتمال منصب الخلافة على الدين والدنيا^(٢) فكانت الإمام الكبير ، والاصل الجامع ، وهذه كلها متفرعة عنها ، وداخله فيها ، لمعوم نظر الخلافة ، وتصرفها في سائر أسول الملة الدينية والدنيوية ، وتنفيذ أحكام الشرع فيها على المعموم^(٣)

وليس للخليفة شريك في ولايته ، ولا لغيره ولاية على المسلمين إلا ولاية مستمدة من مقام الخلافة ، وبطريق الوكالة عن الخليفة ، فمجال الدولة الإسلامية وكل من يلي شيئاً من أمور المسلمين في دينهم أو دنياهم من وزير أو قاض أو وال أو محتسب أو غيرهم - كل أولئك وكلاء السلطان ونواب عنه ، وهو وحده صاحب الرأي في اختيارهم وعزلهم ، وفي إفاضة الولاية عليهم ، وإعطائهم من السلطة بالقدر الذي يرى ، وفي الحد الذي يختار .

ملاحظة علي عبد الرزاق

ويعد أن نقل علي عبد الرزاق هذا التحديد للخليفة عند المسلمين ناقشهم بما يتحصل : أن إعطاء هذه السلطات كلها لخليفة الرسول متفرع عن ثبوتها للرسول ، فيلزمي أولاً أن تثبت أن الرسول كل هذه السلطات

(١) طوابع الأنوار وشرحه مطالع الأنتظار ص ٤٧٠

(٢) ابن خلدون ص ٢٢٣

(٣) ابن خلدون ص ٢٠٧

ثم نتكلم في ثبوتها لخليفته ، لأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، والفرع لا يزيد على الأصل . ورسالة محمد ﷺ لا تشمل السلطة الدينية والدينية ، وإنما هي كرسالة عيسى وموسى وغيرهما من اخوانه الأنبياء روحية فقط تعتمد على الإقناع والوعظ ، وإيمان القلب وخضوعه ، لا على القوة والبطش ، وإخضاع الجسم . ومن أين لنا أن نثبت أن الله أعطى لمحمد ولاية النبي الروحية ، وولاية الحاكم الزمنية ؟ أما الأعمال التي قام بها الرسول بما تشبه أعمال الحاكم والسلطان ، كتنفيذ الأحكام بالقوة ، ونصب بعض القضاة والولاة ، وما إلى ذلك - فلا علاقة لها بمقام الرسالة ، ولا تدخل في اختصاصها من قريب أو بعيد ، لأنها لم تكن في سبيل الدعوة إلى الدين ، بل في سبيل الملك وتكوين الحكومة الإسلامية ، ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبمحكم القهر والغلبة ، أي ان ما أتى به محمد بما يعود إلى الشؤون الدينية والسياسية إنما كان بصفته رئيس دولة لا بصفته نبياً . وإذا كانت ولاية النبي على المؤمنين دينية فقط غير مشوية بالحكم والسلطان فولاية خليفته تكون كذلك .

الجواب

وليس من شك أن الشباب يعجبهم هذا القول ، ويتقبلونه بمجرد سماعه وبخاصة أنصار النظرية القائلة بفصل الدين عن السياسة ، ولكن تقبل الفكرة لميل النفس شيء ، وكونها صحيحة على مبدأ إسلامي ، وأساس قرآني شيء آخر . ان صاحب « الإسلام وأصول الحكم » يتكلم في كتابه هذا عن الرسالة كما هي في الإسلام ، لا كما يريدونها أن تكون ، فكان عليه ، والحال هذه ، أن يعتمد على الكتاب والسنة ، لا على ما يحسه ويشعر به .

وإذا استنطقنا الكتاب والسنة نجد معنى الرسالة شاملاً السلطات الدينية والدينية من النبرة إلى النبرة ، فقد نصت الآية ٦ من سورة الأحزاب

على ان « النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم » والآية ٣٦ من السورة نفسها :
 « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم
 الخيرة من أمرهم » ومن السنة قول الرسول ﷺ : « أنا أولى بكل مؤمن
 من نفسه » وقوله في حديث غدير غم : « ألت أولى بكم من أنفسكم ! »
 قالوا بلى . قال : من كنت مولاه فعلي مولاه . والولاية في الآية والحديث
 شاملة لجميع الأمور دينية كانت أو دنيوية ، لأنها لو كانت خاصة لوجب
 ذكر الخاص بالذات ، وحيث لم يُذكر نوع خاص من الولاية يكون المراد
 منها العموم . وقد تقرر في علم البيان وأصول الفقه ان عدم ذكر المتعلق
 يدل على العموم ، فإذا قلت : ما أكلت ، ولم تذكر نوع المأكول دل قولك
 على انك لم تأكل شيئاً لأنك لو أردت نوعاً خاصاً لذكرت المتعلق ،
 وقلت : ما أكلت كذا .

أما الآية الكريمة « لا إكراه في الدين » التي استدل بها المؤلف فليس
 المراد منها عدم تنفيذ الأحكام بالقوة ، وإنما ان الانسان في أمر دينه
 مخير غير مسير ، وان الكفر والإيمان من فعل العبد ، لا من فعل الله ،
 وان الحق قد ظهر من الباطل ، والرشد من الغي بكثرة الحجج وإقامة
 البراهين ، وبالتالي ، تكون رئاسة الخليفة نيابة عن الرسول عامة لأمر
 الدين والدنيا ، لأن رئاسة الرسول كذلك .



الفصل السابع والعشرون

نصب الامام

بعد ان اتفقوا على ان الامامة رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي اختلفوا في أن نصب الامام هل هو واجب أو لا ؟ وعلى افتراض وجوبه فهل يجب على الله أن يعين الإمام ، وينص عليه . أم يجب على المسلمين ان يختاروا إماماً منهم ؟ وفي حالة وجوبه على المسلمين فهل يجب عليهم عقلاً أو شرعاً ؟

قال الخوارج ، وحاتم الأصم من المعتزلة « توفي ٢٣٧ هـ » : لا يجب نصب الإمام لا على الله ولا على المسلمين ، لا عقلاً ولا شرعاً « ضربة واحدة » ، واحتج الخوارج - أولاً - ان وجود الإمام في كل عصر تتوافر فيه الشروط المطلوبة متعذر - ثانياً - ان آراء الناس مختلفة ، وأهواءهم متباينة ، وأحزابهم متعددة ، فإذا أرادوا نصب امامٍ مال كل حزب مع هواه ، وهذا يستدعي إثارة الفتن والحروب ، وان للتجربة تشهد بذلك ، فالأولى سد الباب ، على انه اذا أمكن ان تتفق الكلمة على تعيين من تستجمع فيه الشروط كاملة ، فيجوز أن ينصبوه اماماً لهم ، أما للوجوب فلا ، منها كانت الظروف .

وقال المعتزلة والزيدية ^(١) : يجب على المسلمين ان ينصبوا اماماً عليهم بحكم العقل ، لا بدليل من الشرع ، واحتجوا بأن عدم نصب الامام ضرر على العباد ، اذ بوجوده ترتفع القوضى والفساد ، وذفع الضرر واجب عقلاً ، كالاتماد عن الطعام ، وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .

وقال الامامية : ان نصب الامام يجب ^(٢) على الله بحكم العقل ، لأن الامام لطف من الله يقرب الناس من الطاعات ، ويبعدهم عن المعاصي ، فأشبه وجوده بإيجاد الأسباب الداعية لعمل الخير وترك الشر ، فان من دعا غيره إلى طعام ، وعلم انه لا يحميه إلا اذا فعل معه نوعاً من التأديب فلم يفعله كان ناقضاً لفرضه ^(٣) ، وإذا كان نصب الامام لطفاً من الله ، والطف واجب ، فنصب الامام واجب .

واعترض الأشاعرة على دليل الامامية هذا بأن اللطف الذي ذكرتموه انما يتحقق بوجود إمام ظاهر ، يرجى ثوابه ، ويخشى عقابه ، يدعو الناس إلى الطاعات ، ويذرمهم عن المعاصي . وابن يوجد الامام الموصوف بهذا

(١) الزيدية هم لقاتلون بامامة علي بن ابي طالب وولديه الحسن والحسين بالنس من الرسول ، ولما لم يشترطوا في الحسن والحسين قيامها بالسيف لقول جدهما : « ولداي هذان امامان قاما أو قعلا ، ولم يقولوا بامامة زين العابدين علي بن الحسين ، لأنه لم يقم بالسيف ، وقالوا بامامة ولده زيد ، لأنه ثار على الباطل . وهم لا يشترطون العصية في الامام ، ويجوز عنهم قيام امسين في يمتين متباعدتين ، وكل من جمع خمسة شروط فهو امام (١) أن يكون من ولد فاطمة بنت الرسول (٢) أن يكون علماً بالشريعة (٣) أن يكون زاهلاً (٤) أن يكون شجاعاً (٥) ان يدعو إلى دين الله بالسيف . وأكثرهم يأخذ بفقته ابي حنيفة الا في مسائل قليلة . والزيدية هم الذين نعموا بآبي الشيعة بالروافض ، وليس السنة ، كما يظن ، وسبب ذلك ان بآبي الشيعة لم يوافقوا الزيدية على امامة زيد بن علي بن الحسين . « قواعد العقائد لمحقق الطوسي » .

(٢) لا يعتبر الامامية رأي الإكثري لقوله تعالى : « لقد جئناكم بالحق ، ولكن أكثركم للحق كارهون » الزخرف ٧٨ وقوله : « يل جامهم بالحق واكثرهم للحق كارهون » المؤمنون ٧٠ وقوله « لو اتبع الحق امواعهم لفسد السموات والأرض » المؤمنون ٧١ راجع تفسير الميزان للطباطبائي

ج ٤ ص ١٠٩ .

(٣) العلامة الحلي « كشف القوائد » .

الوصف؟! ولو وجب نصبه على الله لوجد في هذا الزمان وفي كل زمان ،
ولفعل الناس للطاعات ، وتركوا المعاصي ، مع أن الامام المطلوب غير
موجود ، والموجود غير مطلوب .

واجاب الامامية عن هذا الاعتراض بأننا لا نقول ان الله يوجد
الامام ، ويفرضه على الناس فرضاً وقهراً ، وانما نقول ان الله يخلق الامام
المتصف بالمؤهلات ، وينص عليه بواسطة نبي أو إمام ، وعلى الامام ان
يرشد ويعلم ، وعلى الناس ان تسمع وتطيع ، وقد فعل الله ما يجب
عليه من خلق الامام والنص عليه ، والامام على استعداد للقيام بمهمته ،
لو توفرت له الاسباب ، ولكن الناس قد اخافوه ، وتركوا نصرته ،
ولذلك امتنع وجوده من بينهم ، فكان منع اللطف منهم لا من الله ولا
من الامام .

وقال الأشاعرة : لا يجب نصب الإمام على الله لا عقلاً ولا شرعاً ،
لانه لا يجب على الله شيء ، ولا يقيح منه شيء ، ولكنهم أوجبوا على
المسلمين نصبه شرعاً لا عقلاً ، فإذا تركوه أنما أجمعين . واستدلوا بإجماع
الصحابه والتابعين ، لأن الاصحاب عند وفاة الرسول بادروا إلى بيعه
أي بكر ، وتسليم النظر اليه في أمورهم ، وكذا فعلوا في كل عصر ،
وهذا اجماع محقق دال على وجوب نصب الإمام .

وقال صاحب كتاب « الإسلام وأصول الحكم » بقول الخوارج من أنه
لا يجب نصب الإمام على الله ، ولا على الناس لا شرعاً ولا عقلاً ، وأطال
الكلام في الرد على الأشاعرة ، ونقطف من أقواله ما يكفي للتيسير عما
يريد ، قال :

« لم نجد في مباحث العلماء الذين زعموا إن اقامة الإمام فرضٌ
من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله ، أو
حديث من سنة نبيه . ولو كان في كتاب الله أو السنة دليل واحد ،

أو ما يشبه الدليل على وجوب الإمامة لما انصرف عنه العلماء المتصفون إلى دعوى الإجماع قارة ، وأقيسة المطلق قارة أخرى ، ولقد تموا دليل الكتاب والسنة على دعوى الإجماع في هذه المسألة ، كما هو شأنهم في جميع المسائل ، على أن الإجماع المزعوم لا عين له ولا أثر ، وإنما هو مجرد دعوى . فلا الصحابة أجمعوا على الخلافة ، ولا التابعون ، ولا غيرهم من علماء المسلمين ، لأن الأصل في الخلافة عند المسلمين أن تقوم على أساس المباينة الاختيارية ورضا الناس ، ورغبة أهل الحل والعقد ، مع أن التاريخ يثبت بالأرقام أن كل خلافة وجدت بعد الرسول قامت على القوة والرهبة ، وعلى أساس المادة المسلحة ، فلم يكن للخليفة ما يحيط مقامه إلا الرماح والسيوف . وإذا لم يوجد للمسلمين خلافة واحدة قامت على الرضا والحرية والاختيار ، فكيف يستدل بعمل الأصحاب والتابعين وعلماء المسلمين في كل عصر ، واجماعهم على وجوب الخلافة^(١) إن زعامة النبي كانت دينية جاءت عن طريق الرسالة لا غير ، وقد انتهت الرسالة بموته فانتتهت الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته ، كما لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته ... وإذا وجدت زعامة بعد الرسول بين أتباعه فهي زعامة مدنية سياسية ، زعامة سلطان وحكومة ، لا زعامة دين ووحى .

شروط الإمامة

اتفقوا على أن الإمام يجب أن يكون مسلماً ذكراً^(١) بالغاً ، عادلاً ، عالماً ، عاقلاً ذا بصيرة يدبر الأمور بحكمة في السلم والحرب ، شجاعاً يذب

(١) أن هذا الإجماع المزعوم أشبه بالانتخابات التي يجريها المستعمرون في الاقطار الواقعة تحت سيطرتهم .

(١) نقل صاحب كتاب الملل والنحل أن ابن حزم قال بنبوته أم موسى ، ومريم ، وأم اسحق زوجة ابراهيم . وعليه فلا يشترط الذكورية في النبوة ، وبطريق أول علم اشتراطها في الامامة .

عن البلاد ، ويحمي حوزة الدين ، ويصمد عند الشدائد واختلقوا في الشروط التالية :

الانتماء إلى قريش

١ - قال الخوارج وبعض المعتزلة : لا يشترط أن يكون الامام من قريش .

وقال الاشاعرة وأكثر المعتزلة : لا يجوز أن يكون من غير قريش ، لقول النبي (ص) : « الأئمة من قريش » . وقال الإمامية الاثنا عشرية : ان الإمامية لعلي وولديه الحسن والحسين ومن بعده لولده الحسين خاصة دون ولد الحسن . وقال الزيدية : هي في ولد فاطمة من غير فرق بين ولد الحسين والحسن .

العصمة

٢ - ذكرنا معنى العصمة في فصل النبوة ، وقد اتفقوا جميعاً ما عدا الإمامية والإسماعيلية على عدم وجوب العصمة للإمام بدليل ان أبا بكر لا تجب عصمته مع ثبوت إمامته .

ونذهب الإمامية إلى ان الأئمة كالأنبياء في وجوب العصمة عن جميع القبائح والفواحش من الصغر إلى الموت ، عمداً وسهواً . وبعد أن أنكروا خلافة أبي بكر استدلوا على شرط العصمة بأمور^(١) :

(١) هذه أدلة نظرية على العصمة ، أما الدليل العملي الملموس فهو سيرة الامام علي بن أبي طالب وأعماله التي عبر عنها بقوله : « اللهم انك تعلم لو اني أعلم ان رضاك في أن أنزع غبة سيفي في يطني ، ثم أنعني عليه حتى يخرج من ظهري لقطعت » . وقوله : « والله لو أعطيت الأقاليم السبعة بما تحت أفلاكها على أن أعصي الله في غلة أسلبها جلب شعيرة ما فعلت » . والكل يعلم ان أفعال الامام تتسجم كل الانسجام مع أقواله .

أولاً : إن الأئمة حفظوا الشرع والقوامون به ، حالمهم في ذلك كحال النبي ، ولأن الحاجة إلى الإمام إنما هي للاتصاف بالمطلوب من الظالم ، ورفع الفساد ، وحسم مادة الفتن ، وإن الإمام لطف بمنع القاهر من التمدي ، ويحمل الناس على فعل الطاعات ، واجتناب المحرمات ، ويقوم الحدود والفرائض ، ويؤاخذ الفساق ، ويمزر من يستحق التعزير ، فلو جازت عليه المصيبة ، وصدرت منه - لانتفت هذه الفوائد ، واقتصر إلى إمام آخر ، وتسلل .

ثانياً : إن الإمام لو عصى لوجب الإنكار عليه من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والإنكار عليه يقتضي مع وجوب طاعته التي فرضها الله على العباد بقوله : « أطيعوا الله والرسول وأولي الأمر منكم » .

ثالثاً : لو صدرت عنه المصيبة لسقط محله من القلوب فلا تنقاد لطاعته . رابعاً : لو عصى لكان أسوأ من أقل أفراد الرعية ، لأن المفوضة الصغيرة من الكبير أعظم من أكبر الكبائر من غيره .

خامساً : قوله تعالى لإبراهيم : « إني جاعلك للناس إماماً قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين » . دلت الآية على أن الإمام لا يكون ظالماً ، وكل عاصٍ فهو ظالم^(١) .

أفضل الرعية

قال الإمامية : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته في جميع صفات الكمال ، فهو أعلم الجميع ، وأكرمهم ، وأشجعهم ، وأزهدهم . وخالفهم في بعض ذلك سائر الفرق .

واستدل الإمامية بالعقل ، والنقل ، أما العقل فلأنه يحكم بقبح تقديم المفضول على الفضل ، وغير الأعم على الأعلم ، وأما النقل فقوله تعالى

(١) أول الجزء الثاني من كتاب دلائل الصدق للشيخ محمد حسن المظفر .

في سورة يونس الآية ٣٥ : « أفمن عهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا عهدي إلا أن عهدي فما لكم كيف تحكمون » . قالوا : إن الآية انكرت على من لا يتبع الأفضل ، ولا يقول بأنه أحق بالاتباع من غيره .

الحاكم الجائر

ومها اختلف المسلمون في شروط الحاكم فانهم متفقون على انه يجب ان يكون عادلاً ، ولكن الاشاعة بعد ان اعتبروا العدالة شرطاً في الحاكم ذهبوا إلى وجوب الصبر على جورهم إذا خرج عن حدود العدالة ، قال الشيخ ابو زهرة في كتاب « المذاهب الإسلامية » ص ١٥٥ للطبعة الاولى : « أما أهل السنة فقالوا : الاختيار ان يكون الامام فاضلاً عادلاً عسناً ، فإن لم يكن ، فالصبر على طاعة الجائر أولى من الخروج عليه ، لما فيه استبدال الخوف بالأمن ، وإهراق الدماء وشن الغارات والفساد ، وذلك اعظم من الصبر على جورهم وفسقهم ... وقد صرح الإمام أحمد بوجوب الصبر عند الجور ، ونهى عن الخروج نهياً صريحاً ، وهذا هو المتقول عن ائمة أهل السنة : مالك ، والشافعي ، واحمد ، وهو المشهور . »

وقال الخوارج والإمامية واكثر المعتزلة : يجب منازعة الجائر بكل وسيلة ، ولا يجوز السكوت عنه ، والدماء ترخص في سبيل العدالة والحق ، وإلا انسداد باب الجهاد ، وهو أصل عظيم من اصول الاسلام ، وركن قوم من أركان الدين ، حث عليه القرآن والحديث بشق الأساليب « ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعداً عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بمعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ذلك هو الفوز العظيم - التوبة ١١١ . »

الفصل الثامن والعشرون

السنة والشيعة

نقلنا فيما تقدم أقوال المذاهب في صفات الله ، والجبر والاختيار ،
والحسن والقبح ، وفي عصمة الأنبياء ، وفيما يتعلق بالإمامة ، ونشير الآن
إلى الفرق بين لفظي السنة والشيعة ، وما يتدرج من المذاهب تحت كل
لفظة . والمسألة الأساسية التي باعدت بين الطائفتين هي هذه : هل نص
الني على علي بالخلافة بعده ، أو ترك الأمر للمسلمين يختارون من يريدون ؟
فكل من قال بوجود هذا النص فهو شيعي ، وكل من أنكره فهو سني ،
فالأشاعرة والمعتزلة والمرجئة وغيرهم من أنكر النص جميعهم سنة على ما
بينهم من التباعد في كثير من المسائل . والإمامية والزيدية والاسماعيلية
كلهم شيعة على اختلافهم في عدد الأئمة ، لأنهم يؤمنون بوجود النص .
أما الغلاة فليسوا من الشيعة ولا من السنة ، لأن من أعطى صفة من
صفات الألوهية لأي مخلوق كان ، أو أعطى غير النبي جميع صفات النبي
فهو خارج عن الإسلام باتفاق الجميع . وما نجد في بعض الكتب من
نسبة الغلاة إلى منهج التشيع فهو جهل ، أو دس بقصد التشنيع على
الشيعة لغاية سياسية^(١) .

(١) ملأنا الكلام في ذلك بكتاب « مع الشيعة الإمامية » وكتاب « أهل البيت » .

عليّ وأبو بكر

والخلاف بين السنة والشيعة في وجود النص على علي بالخلافة ، أو عدم وجوده ، يرجع في حقيقته إلى الخلاف في ان إمامة أبي بكر هل هي حق أو لا ، فإذا ثبت النص يكون أبو بكر مفتصباً للخلافة ، وكذلك عمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، لأن هذا الثالث تولى الخلافة بسبب الثاني ، والثاني تولاهما بالنص عليه من الاول ، والمبني على الفاسد فاسد ، وتكون النتيجة ان علياً وأولاده هم الأئمة دون غيرهم ، لأن النبي نص على علي ، ثم نص كل إمام على من بعده بالذات ، وبالتالي يثبت ما قاله الشيعة .

وإذا لم يثبت النص تنعكس الآية ، وتبطل إمامة علي وأولاده ، وتصح إمامة أبي بكر ومن بعده ، ويتم ما قاله السنة . إذن نقطة الارتكاز بين السنة والشيعة هي إمامة أبي بكر . ومن هنا كثر حولها الجدل والنقاش ، وقد وضع علماء الشيعة المجلدات الطوال في الخلافة وأنها حق لعلي ، وان أبا بكر اغتصبها بالقهر والغلبة ، وردّ عليهم علماء السنة ، وألف بعضهم كتباً خاصة في ذلك . وطبيعي أن يبذل الشيعة جهوداً أعظم ، ويضعوا كتباً أكثر ، لأن أئمة الشيعة هم الذين قتلوا وشردوا فكان اعتماد أولئك على الحكم والسلطان ، ولا شيء لمولاه غير المنطق والبيان . وتقدم طرفاً من أقوال كل من الطائفتين تمثل وجهات النظر في تعيين الإمام عند السنة والشيعة .

احتج السنة على صحة خلافة أبي بكر بإجماع^(١) أهل الحل والعقد :

(١) جاء في كتاب المواقب للإبيجي (ت ٧٥٦ هـ) وشرحه الجرجاني (٨١٦ هـ) ج ٨ ص ٣٥٢ و ٣٥٣ أن الية لا تقتصر إلى الإجماع بل تصلح من الواحد والاثنتين بدليل أن أبا بكر عقد لعمر ، وعبد الرحمن عقد لعثمان ، ولا يشترط إجماع من في المدينة فضلاً عن إجماع الأمة ، وعلى الاكتفاء بالواحد انطوت الأصابع إلى وقتنا هذا . ومعنى ذلك ان صوتاً واحداً يقوم على جميع أصوات الأمة ويفرض عليها فرضاً ، وان يمة معاوية ليزيد صحيحة وكفا يمة كل حاكم لولاه .

وعلى خلافة عمر بنص أبي بكر عليه ، وعلى خلافة عثمان بنص عمر على ستة هو أحدم^(١) .. ورد الشيعة هذا الدليل بأن الإجماع لم يتم على بيعة أبي بكر ، لأن علياً وبني هاشم وسعد بن عباد زعيم الخزرج وأتباعه والزبير والتخاد لم يبايعوا ، وكذلك غيرهم من خيار الصحابة بايعوا بالقهر والغلبة ، كأبي ذر وسلمان الفارسي وعمار وحذيفة وبريدة وغيرهم . وقد أيد هذا القول علي عبد الرازق في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قال :

« حين قبض (ص) أخذوا يتشاورون في أمر تلك الدولة السياسية التي لم يكن لهم مناص من أن يبنوها على أساس وحدتهم الدينية التي خلفها فيهم رسول الله وما كانت نبوة إلا تناسخها ملوك جبرية . وكلوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تقام ، ودولة تشاد ، وحكومة تنشأ ، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الامارة والأمر ، والوزارة والوزراء وتذاكروا القوة والسيف ، والعزة والثروة ، واللباس والنجدة ، وما كان كل ذلك إلا خوفاً في الملك ؛ وقياماً بالدولة . وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والانصار ، وكبار الصحابة بعضهم مع بعض حتى تمت البيعة لأبي بكر ، فكان أول ملك في الإسلام . وإذا رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر ، واستقام له الأمر تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية ، عليها كل طوابع الدولة الحديثة ، وإنها إنما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف » .

(١) حين دنا أجل عمر أوكل أمر الخلافة إلى ستة ، وهم علي وعثمان وطالحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص ، وكان في نفس سعد شيء على علي ، وكان عبد الرحمن متزوجاً اخت عثمان ، وكان طالحة نيبالا لعثمان لعلاقات خاصة بينهما ، وقال عمر . علي هؤلاء ان ينتاروا واحداً منهم للخلافة في أمد لا يتجاوز ثلاثة أيام ، وقال : إذا كان خلاف فكونوا مع الفريق الذي فيه عبد الرحمن ، ولما اجتمع الستة أقبل عبد الرحمن على علي ، وقال له عليك عهد الله اتصلا بكتاب الله وستة النبي وسيرة الخلفين . قال علي : اعمل بكتاب الله وستة النبي ، وأرجو ان افعل كل مبلغ علمي وطلاقي . فدعا عبد الرحمن عثمان ، وقال له مثل ذلك ، فأجاب به ، وتمت له البيعة .

وقال الشيعة : إن مالك بن نويرة كان مسلماً لم يكفر ولم يرتد عن الإسلام ، ولكنه منع الزكاة عن أبي بكر ، فأنفذ خالد بن الوليد ، فقتل مالكاً ، وضاجع امرأته من ليلته ، وترك إقامة الحد عليه ، وقد أنكر عمر بن الخطاب ذلك ، وقال لأبي بكر : أقتل خالداً ، فإنه قتل مؤمناً^(١).

وأيد علي عبد الرازق هذا القول في كتاب « الإسلام وأصول الحكم » قال :

« ولعل الذين رفضوا طاعة أبي بكر لم يكونوا جميعهم مرتدين ، بل كان فيهم من بقي على إسلامه ، ولكنه رفض أن ينضم إلى وحدة أبي بكر ؛ لسبب ما ، من غير أن يرى في ذلك حرجاً عليه ، ولا غشاً في دينه ، وما كان هؤلاء من غير شك مرتدين ، وما كانت عارياتهم لتكون باسم الدين ، فإن كان ولا بد من حرهم فإنما هي للسياحة ، والدفاع عن وحدة العرب ، والدود عن دولتهم .

ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا إليه الزكاة لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين ، ولكنهم لا يوافقوا الإنعسان لحكومة أبي بكر ، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين ، فكان بديهاً أن يمنحوا الزكاة عنه ، لأنهم لا يعترفون به ، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته .

وهذا حوار خالد بن الوليد مع مالك بن نويرة أحد أولئك الذين سموم مرتدين ، وهو الذي أمر خالد فضربت عنقه ، ثم أخنت رأسه بعد ذلك فجعلت أثمة لقدر . يعلن مالك في صراحة إلى خالد أنه لا يزال على الإسلام ، ولكنه لا يؤدي الزكاة إلى أبي بكر . كان ذلك إذن ، نزاعاً غير ديني ، كان نزاعاً بين المسلم الثابت على دينه ، وبين أبي بكر الناهض

(١) الجزء الثاني من كتاب « الشافي » للشيخ المرتضى ، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ .

بدولة عربية ، كان نزاعاً في ملوكية ملك لا في قواعد دين ولا في أصول إيمان . وليس مالك هو وحده الذي يشهد لنفسه بالإسلام ، بل يشهد له به أيضاً عمر بن الخطاب ، إذ يقول لأبي بكر : « ان خالداً قتل مسلماً فاقتله » بل يشهد له بالإسلام أيضاً أبو بكر ، إذ يجيب ما كنت أقتله ، فإنه تأول فأخطأ .

ومن يقرأ ما قاله الشيعة فيما يتعلق بخلافة أبي بكر ، ثم يقرأ ما قاله علي عبد الرازق خريج الأزهر لا يرى أدنى فرق بين قوله وقول الشيعة ، وليس من الضروري أن يطلع علي عبد الرازق على قولهم ليرى هذا الرأي ، فن الجائز أن يكون مجرد التلاقي والاتفاق في وجهات النظر ، ونتيجة البحث والتأمل .

واستدل الشيعة على ان الإمام بعد الرسول هو علي بن أبي طالب بدليل العقل والنقل ، وقرروا دليل العقل بوجوده :

الأول : ان الإمام يجب أن يكون معصوماً ، وغير علي لم يكن معصوماً بالإجماع ، فتعين ان يكون هو الامام .

الثاني : ان من شرط الإمام ان لا تسبق منه معصية ، وابو بكر كان يعبد الأصنام في الجاهلية فتعين علي للإمامة ، لأنه لم يعبد صنماً ولم يعص الله طرفة عين .

الثالث : يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته ، وغير علي لم يكن كذلك فتعين علي ، لأنه أفضل الرعية .

وأجاب السنة عن هذه الأدلة بأنه لا يشترط في الإمام ان يكون معصوماً ، ولا ان لا تسبق منه معصية ، ولا أن يكون أفضل من رعيته .

أما النقل الذي اعتمد عليه الشيعة فنصوص من القرآن والحديث ،

ونكتفي منها بمحدث الموالاة ، لأهميته عندهم ، وشهرته عند جميع الفرق الإسلامية^(١) .

بعد أن رجع النبي من آخر حجة حجها إلى بيت الله الحرام مرّ في طريقه بمكان يدعى غدِير خم ، وكان معه جمع عظيم من المسلمين ، فقام فيهم خطيباً ، وقال : أَلَسْتُ أَوَّلَ بَكَمٍ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ؟ فقالوا : اللهم نعم ، فأخذ بيد علي ، وقال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم والِ من والاه ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله . فقام الأصحاب يهتفون علياً ، حتى أن عمر قال له : بخر بخر لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة .

وقد فسر الشيعة الولاية في هذا الحديث بالحكم والسلطان ، وفسرها السنة بالحب والمودة ، وقالوا : إن النبي أوصى في حديثه هذا بحب علي ومودته ، ولم يوص له بالخلافة . وأجابهم الشيعة بأن أول كلام الرسول ، وهو أَلَسْتُ أَوَّلَ بَكَمٍ مِنْ أَنْفُسِكُمْ يفسر آخره ، وهو من كنت مولاه فعلي مولاه . والمراد من الولاية في مقدمة الكلام الحكم والتصرف فكذلك في آخره . هذا ، إلى أن تهتة عمر وغيره لعلي يدل على أن المراد هو الخلافة لأن التهتة إنما تكون بمنصب جديد يستأهل العناية والتكريم ، وأي عاقل يقول لآخر : أهنتك بمجي لك ؟!

فرق الشيعة

الموجود الآن من فرق الشيعة ثلاث :

- الأولى : الزيدية ، وتقدمت الإشارة إليهم ، وهم أكثر أهل اليمن .
- الثانية : الإسماعيلية ، وهم غير اتباع آغا خان ، وأئمتهم سبعة :

(١) ألف الشيخ عبدالحسين الأميني في هذا الحديث كتاباً أسماه حديث الغدير بلغ ١٢ مجلداً ضخماً.

علي والحسن والحسين وولده علي ، وولده محمد الباقر ، وولده جعفر الصادق ، وولده اسماعيل وهم يقيمون في باكستان .

الثالثة : الإمامية الإثنا عشرية وهم أكثر عدداً وانتشاراً من الزيدية والاسماعيلية ، ويقرب عددهم من سبعين مليوناً منتشرين في إيران والعراق والهند وباكستان وروسيا وتركستان ، وبخارى وأفغان ولبنان ، وقليل منهم في سورية والحجاز واليمن ، ومنهم في الصين والتبت والصومال وجاوا والألبان وتركيا والبحرين والكويت والاحساء والقطيف .

وأقتهم ١٢ م : علي ، ثم ولده الحسن ، ثم أخوه الحسين ثم ابنه زين العابدين ، ثم ابنه محمد الباقر ، ثم ابنه جعفر الصادق ، ثم ابنه موسى الكاظم ، ثم ابنه علي الرضا ، ثم ابنه محمد الجواد ، ثم ابنه علي الهادي ، ثم ابنه الحسن العسكري ، ثم ابنه محمد المهدي المنتظر .

وقالوا : ان الدليل على إمامة الأحد عشر بعد علي هو نفس الدليل على إمامة علي ، نصّ الرسول على إمامة علي ، بل نصّ على إمامة الحسن والحسين أيضاً بقوله : ولداي هذان إمامان قاما أو قعدا . ويدل أيضاً على إمامة الاثني عشر ما رواه السنة في صحيح البخاري وصحيح مسلم : لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش .

المهدي المنتظر

لقد كثر الكلام في المهدي ، وحيكت حوله القصص والروايات ، ونسب المخترون إلى الإمامية ما ليس لهم به من علم . والحقيقة ان الإمامية يعتقدون بأن المهدي حي ، وانه موجود في مكان لا يعلمه إلا الله ، ولا يتصل به أحد من الناس ، وانه سيخرج في يوم من الأيام ، فيمسح الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . هندي هي عقيدة الإمامية بالمهدي دون زيادة ، أو نقصان ، وما عدا ذلك كقصص السرداب وما إليه فلا يمت

إلى العقيدة بسبب قريب أو بعيد . كما ان من عقيدة الامامية أن من أنكر وجود المهدي ، أو إمامة علي بن أبي طالب ، أو أحد أولاده ، وكان مؤمناً بالله والرسول واليوم الآخر فهو مسلم ، له ما للسلفين ، وعليه ما عليهم . وقد سألتني أحد رجالات السنة عن فكرة المهدي كما اعتدما أنا بالذات بصرف النظر عما تدن به الإمامية . فقلت له : ليست لي شخصيتان احدهما بصفتي مفكراً ، وأخرى بصفتي امامياً ، ان تفكيري عين عقيدتي . وعقيدتي نفس تفكيري ، فأنا إمامي تفكيراً وعقيدة . وكان هذا السؤال باعثاً لي على نشر مقالي في العرفان عدد شباط ١٩٥٩ ، جاء فيه :

من أصول الشيعة الإمامية وغيرهم من المذاهب الاسلامية ان كل ما ثبت عن الرسول (ص) فهو كالقرآن الكريم من حيث الصدق ووجوب العمل . وقد ثبت عن الرسول الإخبار عن المهدي .. إذن ، فالإمامية ملزومون كؤمنين بالنبي وأقواله أن يصدقوا بالمهدي ، وإلا كلوا كن أنكر النبوة ، لأن إنكار الحديث مع العلم بثبوته انكاراً للنبوة بالذات . وبكلمة ان التصديق بالنبي يستدعي قهراً التصديق بالمهدي بعد العلم انه أخبر عنه ، ويستحيل الانتكاس والانفصال . ومن هنا لا نجد مجالاً للكلام في المهدي إلا في نطاق الحديث الشريف عن الرسول ، كما هو الشأن في كثير من القضايا الديلية . ولو أهملنا حديث الرسول لما كان للاسلام هذا الصرح الشامخ في شتى ميادين العلوم الإسلامية . أما الدليل على العمل بحديث الرسول فهو نفس الدليل على نبوته وثبوت رسالته ، وعلى هذا إذا سألنا عن المهدي سائل لا يؤمن بالحديث صرفناه برقع من حيث يشعر أو لا يشعر إلى وجهة أخرى ، لأنه لا طريق لنا إلى العلم سوى النقل عن لا ينطق عن الهوى ، وقد جاء في صحاح السنة والشيعة من الأخبار عن المهدي ما لا ييلفه الاحصاء .

الفصل التاسع والعشرون

المعاد

المعاد ، هو إعادة الخلاق بعد الموت في عالم غير عالمنا هذا . ويقع الكلام في مسائل :

امكان المعاد

١ - هل يمكن عقلاً وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم أولاً ؟ . ليس من شك أن العقل يحكم بالامكان ، لأنه لا يفرق بين المتساويين ، ويقيس امكان وجود أحدهما المساوي على الموجود بالفعل - مثلاً - إذا أوجد الباني بيتاً نحكم بأنه يستطيع أن يبني مثله متى شاء ، من باب قياس أحد الممثلين على الآخر . وقد أوجد الله دنياه هذه من لا شيء ، فبالأحرى أن يوجد مثلاً من شيء أو من لا شيء . وإلى هذا أشارت الآية الكريمة : « أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » .

ويمد : أن أثبتوا حكم العقل بإمكان المعاد استدلووا على وقوعه بأدلة ثلاثة :

أولاً: ان النبي المتصف بجميع صفات الكمال والجلال ، والمصوم عن الخطأ والكنب قد أخبر بوقوعه ، فيجب التصديق ، تماماً كما لو أخبرك الثقة الأمين بوقوع حادثة لا يمنع العقل من وقوعها .

ثانياً : ان الله وعد المطيع بالثواب ، وتوعد العاصي بالعقاب ، مع انها قد فارقت هذه الدنيا قبل أن يجازى كل بعمله ، فوجب إعادة ، ليحصل الرفاء بوعده ووعيده .

ثالثاً : ان الله قد كلف العباد ، وفعل بهم الأثم ، وهذا يستلزم الثواب والمعوض ، وإلا كان ظالماً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، والثواب والمعوض انما يصلان للكلف في الآخرة ، لانتفاها في الدنيا^(١) .

هل المعاد روحاني أو جسماني ؟

قال الملاحدة والنعرية : لا حشر للأرواح ، ولا للأجسام بعد الموت ، لان من مات مات .

وقال الفلاسفة : المعاد الروح فقط دون الجسم لأن الجسم ينعدم بصورته وأعراضه فلا يمكن إعادته ، والروح جوهر بسيط مجرد فلا سبيل إلى فناءه .

وقال جماعة من المتكلمين والفقهاء : المعاد الجسم فقط دون الروح ، لأن الروح بزعمهم جسم لطيف سار في البدن مريان النار في الخطب ، والماء في النبات ، والزيت في الزيتون^(٢) .

(١) شرح التجريد للعلامة الحلي ، باب المعاد . وقد اختلفنا الكلام في ذلك في كتاب « الآخرة والعقل » .

(٢) هنا عين ما يقوله الماديون الذين لا يعترفون بشيء وراء المادة ، ولكن يفرق ان الماديين لا يقولون بالعودة ثانية في عالم آخر ، وهؤلاء الماديون المؤمنون يقولون بحشر المادة ونشرها . وقال صدر المتألمين في كتاب « المبدأ والمعاد » لقن الخلق في الطبيعيات : « ان أكثر الاسلاميين يرون ويمتدحون بأن الإنسان ليس سوى هذه البنية المحسوسة ، اعني الجسد المركب من اللحم والعظم والعروق ، وما شاكلها التي كلها أجسام » .

وقال كثير من المتكلمين وغيرهم ، منهم الأشعري كالغزالي ، ومنهم الإمامي كالطوسي ، قالوا : ان المعاد للروح والبدن معاً ، ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال : ان المعاد هو بدن الانسان الذي كان في الدنيا بعينه . ومنهم قال : ان المعاد جسم يائله ، وليس هو بالذات .

شبهة الأكل والمأكول

واشكلوا على من قال بإعادة الجسم بعينه بأننا نفرض أن زيدا مات واستحال جسمه إلى تراب ، ثم استحال التراب إلى نبات ، فاغتذى عمرو بذلك النبات ، فيستحيل جسم زيد إلى جسم عمرو ، وحيلت يد يقال : ان اعيد عمرو الأكل لم يكن زيد المأكول معاداً ، وعليه تقتضي الاعادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة ، وهذه الشبهة تعرف بشبهة الأكل والمأكول . وقررها بعض الفلاسفة بأسلوب آخر ، قال : إذا أكل انسان انساناً آخر فان كان الأكل كافراً ، والمأكول مؤمناً لزم تعذيب المؤمن ، لأنه استحال إلى بدن الكافر ، والكافر معذب ، وان كان الأكل مؤمناً لزم ان يكون الكافر منعماً ، لأنه استحال إلى جسم المؤمن ، والمؤمن ممنم .

وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بأن الإنسان أجزاء أصلية ، وأخرى عرضية ، والتي تستحيل إلى بدن آخر هي الأجزاء العرضية ، أما الأصلية فلا تصير جزءاً من غيرها ، بل تبقى على حقيقتها من أول العمر إلى آخره ، ومن هذا الجواب يتضح أن معنى الموت عند المتكلمين هو تفريق أجزاء الجسم ، ومعنى الحياة بعد الموت جمع تلك الأجزاء وتأليفها مرة ثانية .

وأجاب الفلاسفة عن شبهة الأكل والمأكول بأن حقيقة الانسان هي نفسه ، لا بدنه ، والأكل إنما وقع على البدن لا على النفس التي يكون الإنسان بها انساناً .

وقال ابن رشد في كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » : ان على الإنسان ان يعتقد بوجود المعاد ، وانه واقع لا محالة ، أما كيفيته ، وهل هو بالجسم ، أو بالروح ، أو بهما معاً فيؤمن بما أدى إليه نظره ، على شريطة ان لا يفضي اجتهاده إلى إنكار المعاد من الأصل .

عذاب القبر

قال أكثر أئمة المسلمين : ان كل ما نطق به الكريم ، وثبت في السنة النبوية فيما يرجع إلى ما بعد الموت من عذاب القبر إلى الحشر والنشر ، والحساب والعقاب ، وما إلى ذلك - كله حقيقة بلا تأويل ، ومن أول شيئاً من ذلك زاعماً انه لا وجود له فقد خالف الإسلام ، لأن كل ما قاله القرآن ممكن في نفسه ، وليس في وقوعه محال في نظر العقل ، فيجب التصديق .. ولو قلنا ، إن ما أخبر به القرآن والسنة لا وجود له لزم ان يكون الدين تضليلاً وغواية ، لا ارشاداً وهداية .

وبالتالي ، نقول مع الفيلسوف الكبير الملقب بصدر المتألمين « إن مسألة المعاد من أغضض المسائل دقة ، وأعظمها شرفاً ورتبة ، وقل من يتندي إليها من كبار الحكماء ، ومن يرشد إلى اتقانها من عظماء الفضلاء » (١) .

(١) المبدأ والمعاد باب الفن الثاني في الطييمات .

الفصل الثلاثون

الامامية بين الأشاعرة والمعتزلة

لاحظت ، وأنا أتبع كتب الفلسفة وعلم الكلام أمراً غريباً دفعني من حيث أريد أو لا أريد إلى كتابة هذا الفصل ، لاحظت أن كثيراً من الذين كتبوا - من غير الإمامية - في الفرق ومذاهبها يعتبرون الإمامية اتباعاً للمعتزلة في تفكيرهم ، فمن هؤلاء من يقول - إذا حرر مسألة خلافية - : قال الأشاعرة : كذا . وقال المعتزلة واتباعهم الإمامية : كذا . وبعضهم يقتصر على رأي الأشاعرة ، والمعتزلة ، ويهمل الإمامية كلية ، وكأنه يدرج الإمامية في عداد المعتزلة ، كما تدرج الماتريدية في عداد الأشاعرة^(١) .

وقد اطلع على هذا القول بعض الثريين فأمن به جهلاً وتقليداً ، ورد أصول التفكير الإمامي إلى المعتزلة .. قال آدم متز في كتاب : الحضارة

(١) شرح المواقف ج ٤ ص ١٢٣ طبعة ١٩٧٠ . والماتريدية نسبة لمحمد بن محمد بن محمود المعروف بابي منصور الماتريدي ، وربما تريد ، وهي عملة يسمونها فيها وراء النهر . توفي سنة ٢٣٣ هـ قالوا : ان آراء أبي حنيفة هي الاصل الذي تقرعت منه آراء الماتريدي . « المذاهب الاسلامية » لابي زهرة ص ٢٨٧ وما بعدها .

الإسلامية : « ان الشيعة ورثة المعتزلة » . ورأى بعض الشباب المتحف كلام المستشرقين فأخذه على علاقته ، كما هو المؤلف والمعروف من ثقافة هذا الجيل الصاعد ... قال الأستاذ عبد الرحمن الشرقاوي في مجلة النقد عدد ٢ سنة ١٩٥٣ : « ان الشيعة التقطوا كثيراً من أفكار المعتزلة » . هكذا أخذ المستشرقون عن بعض القدامى دون تتبع وتحيص ، وأخذ شبابنا عن المستشرقين حتى كأنهم المصدر الذي لا يبقى معه الشك ، ولا يقبل التشكيك ، وماذا يكون الشأن في من قلد الخلدن ؟!..

والحقيقة ان الشيعة أسبق من الأشاعرة والمعتزلة ، بل أسبق المذاهب الإسلامية على الإطلاق ، كما يأتي عن الشيخ أبي زهرة ، فان لم آراء مستقة استقوها من الكتاب والسنة ، وقد يلتقون في بعضها مع الأشاعرة وفي البعض الآخر مع المعتزلة ، ويستقلون بأشياء كثيرة عن كل من الفريقين .

فلقد سبق الإمام علي وأولاده للناس إلى الكلام عن الإيمان وعقيدة الإسلام ، واهتموا بفلسفتها ، والنب عنها بمنطق العقل قبل أن يخلق واصل بن عطاء . فهذه تعاليم أهل البيت مشعونة بالمبادئ العقلية والنقاش المنطقي للدفاع عن العقيدة الإسلامية ، ورد الشبهات عن نصوص الكتاب والسنة . وقد صيغت تعاليمهم هذه في قضايا فلسفية طغت على قول الكثيرين من علماء الكلام وفلاسفة المسلمين ، فردوها على ألسنتهم ، ودونوها في أسفارهم ، واتخذوها أساساً لفلسفتهم من حيث يقصدون أو لا يقصدون .

ان أئمة الفرق والمذاهب ابتدأوا بعلم الكلام حيث انتهى منه أهل بيت النبي (ص) . قال ابن أبي الحديد في شرح النهج ج ٢ ص ١٢٨ : « ان أصحابنا المعتزلة يفتنون إلى واصل بن عطاء ، وواصل تلميذ

أبي هاشم بن محمد بن الحنفية ، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد ، ومحمد تلميذ أبيه علي عليه السلام .

وذكر هذه الحقيقة التاريخية السيد المرتضى في أماليه ج ١ ص ١٦٥ ، والشهرستاني في الملل والنحل ص ٢٦ وتلميذ أحد شيوخ المعتزلة علي هشام ابن الحكم تلميذ الإمام جعفر الصادق (١) . وقال الشيخ أبو زهرة في كتابه « المذاهب الإسلامية » ص ٥١ : « الشيعة أقدم المذاهب السياسية الإسلامية ، وقد ظهوروا بمنهجهم في عصر عثمان ، وغا وترعرع في عهد علي ، اذ كلنا اختلط بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه » .

وعلى هذا يصح القول بأن المعتزلة هم اتباع الامامية ، وليس الامامية أتباعاً للمعتزلة ..

نقول هذا - جدلاً - والزاماً لمن قال بأن الامامية هم اتباع المعتزلة ، أما الحقيقة التي تؤمن بها فهي ان كلاً من الامامية والمعتزلة والاشاعرة فرقة من الفرق الاسلامية تستقل ببيادتها وتعاليمها ، وقد تلتقي في شيء من هذه التعاليم مع اخواتها من الفرق ، وتتفرق عنها في شيء ، وفيما يلي نذكر طرفاً من المسائل التي اختلفت بها الامامية دون الاشاعرة والمعتزلة ، وبعض المسائل التي اتفقوا عليها مع الاشاعرة ضد المعتزلة .

الشفاعة

١ - أجمع المسلمون كافة على ثبوت اصل الشفاعة ، وانها تقبل من الرسول الاعظم (ص) ، واختلفوا في تعيين المشفوع له ، فقال الامامية والاشاعرة : ان النبي (ص) يشفع لاهل الكبائر بإسقاط العقاب عنهم . وقال المعتزلة : لا يشفع الا للمطيعين المستحقين للثواب ، ومعنى شفاعة المؤمن

(١) انظر كتاب « هشام بن الحكم » الشيخ عبادة نعمة .

المطيع ان يطلب له من الله زيادة الثواب وتضاعف الحسنات .. وابطل المحقق الطوسي في كتاب التجريد هذا القول بأنه لو كانت الشفاعة في زيادة المنافع لجاز ان نشفع نحن في النبي ، ونطلب له علو الدرجات ، وهو باطل ، لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه . وأما الآيات الدالة على نفي الشفاعة ، كقوله : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » فتأوله بالجاحدين ، جمعاً بينها وبين ما دلّ على قبول الشفاعة .

الجنة والنار :

٢ - قال الامامية والأشاعرة : ان الجنة والنار مخلوقتان الآن ، بدلالة الشرع على ذلك . وقال أكثر المعتزلة : انها غير موجودتين الآن ، وستخلقان غداً يوم الجزاء .

مرتكب الكبيرة

٣ - قال الامامية والاشاعرة : ان مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق يجب إقامة الحد الشرعي عليه إذا سرق أو شرب أو زنا . وقال الخوارج : هو كافر . وقال المعتزلة : لا مؤمن ولا كافر ، وأثبتوا المنزلة بين المذلتين ، وهذه المسألة هي السبب لافتراق واصل عن استاذة الحسن البصري ، وانشاء فرقة الاعتزال .

الأمر بالمعروف

٤ - اتفق المسلمون كافة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، واختلفوا : هل يجبان بالسمع أو بالعقل ؟.. فقال الإمامية والأشاعرة : يجبان بالسمع ، بنص الكتاب والسنة ، ولولا وجود النص الشرعي لم يكن باعث على الوجوب . وقال المعتزلة : يجبان بالعقل ، أما

الشرع فيؤكد حكم العقل ويقره ، وعليه فإن الوجوب ثابت ، حتى ولو لم
يرد النص الشرعي .

الإحباط

٥ - قال جمهور المعتزلة : ان المؤمن المطيع يسقط ثوابه المتقدم بكامله
إذا صدرت منه معصية متأخرة « حتى ان من عبد الله طول عمره ، ثم
شرب جرعة من خمر فهو كمن لم يعبد الله ابداً » ، وكذا الطاعة المتأخرة
تسقط الذنوب المتقدمة ، وهذا هو معنى الإحباط . واتفق الإمامية
والأشاعرة على بطلان الإحباط ، وقالوا : ان لكل عمل حسابته الخاص ،
ولا ترتبط الطاعات بالمعاصي ، ولا المعاصي بالطاعات ، والإحباط يختص
بالمجاهدين الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسول واليوم الآخر ، كما دلت الآية
الكريمة : « لئن أشركت ليحبطن عملك » ، ولتكون من الخاسرين ، لأن
الجحود سيئة لا تقبل معه حسنة ، وليس بعد الشرك إلا العذاب ، أما
من أساء وأذنب ، وهو يؤمن بالله فيوازن بين حسناته وسيئاته ، فإن
كانت الاساءة أكثر كان كمن لم يحسن ، وإن كان الإحسان أكثر كان
كمن لم يسيء ، إذ الأكثر ينفي الأقل . وان تساوى كان كمن لم يصدر
عنه شيء . وقال صاحب المواقف : ان الذي تتساوى حسناته مع سيئاته
يجوز أن يثاب ، ترجيحاً لجانب الثواب على العقاب .

ثبوت الحال

٦ - أثبت المعتزلة الوسطة بين الوجود والعدم ، وقالوا بثبوت الحال
وهو عندهم عبارة عن صفة الشيء ، ولكنه لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ،
ولا بالمعلوم ولا بالمجهول ، ولا بشيء ابداً . وأنكره الإمامية والأشاعرة ،
وقالوا : لا شيء سوى الوجود والعدم .

الشرع والعقل

٧ - أسرف المعتزلة في تمسكهم بالعقل ، وغالى أهل الظاهر في جودهم على ظاهر النص ، فوقف الامامية وكثير من الأشاعرة موقفاً وسطاً بين الفريقين ، والتمسوا تأويل كل ظاهر للكتاب والسنة يخالف لبده العقل ، وأعرض المعتزلة عن هذه المحاولة . ومن الخير ان ننقل ما ذكره الدكتور توفيق الطويل في كتابه « أسس الفلسفة » ص ٢٨٩ ، قال :

« ان اصطناع العقل قد طوح بفرق المتكلمين حتى أدى ببعضها إلى الشطط ، من ذلك أن بعض الخوارج ، وهم يشبهون المعتزلة العقلية في بعض المسائل ، قد رفضوا أن تكون السنن المأثورة مرجعاً للأحكام ... بل غالت إحدى فرق الخوارج غلوّاً أدى بها إلى الطعن في بعض سور القرآن فالميمونية أنكرت سورة يوسف ... لأنها قصة عشق . . وإلى مثل هذا الشطط ذهب بعض المعتزلة ، فرأوا أن الآيات التي حلت على خصوم النبي مثل « قَبُتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ » لا يعقل أن تكون من القرآن ، لأنها لا تتماشى مع قوله تعالى : « بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ » . هذا طرف مما اتفق عليه الإمامية والأشاعرة ضد المعتزلة ، وفيما يلي بعض ما تفرد به الإمامية دون الفريقين .

الخلافات

٨ - قال الامامية : ان النبي قبل وفاته نص على خليفته بالذات . وقالت سائر الفرق الاسلامية : بل سكت ، وترك الأمر شورى بين المسلمين .

عصبة الامام

٩ - قال الإمامية : ان الإمام يجب أن يكون معصوماً عن الخطأ

والسهو في بيان الأحكام الشرعية ، وقال غيرهم : لا تجب له العصمة في شيء . بل ذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتاب « المذاهب الإسلامية » ص ١٥٥ : « وجوب الصبر على ظلم الحاكم الجائر ، وعدم جواز الخروج عليه » ثم قال : هذا هو المشهور ، والمتقول عن أئمة أهل السنة ، ونقل عن ابن تيمية أن الخليفة إذا اختير على أنه عادل ، ثم تبين أنه فاسق فالأرجح عند الجمهور وجوب الاستمرار في طاعته .

عصمة الأنبياء

١٠ - قال الإمامية : الأنبياء معصومون عن الذنوب كبيرها وصغيرها قبل النبوة وبعدها . وقال المعتزلة : تجوز عليهم الصفات والكبائر قبل الوحي ، أي قبل أن يصبحوا أنبياء ، أما بعد الوحي فتجوز عليهم الصفات من الذنوب دون الكبائر . وقال الأشاعرة : تجوز الكبائر والصفات قبل النبوة ، أما بعدها فلا يجوز عليهم الكفر ، ولا تعمّد الكذب ، وتجوز عليهم الصفات عمداً أو سهواً ، والكبائر سهواً لا عمداً .

الوعد والوعيد

١١ - اختلفت الأمة في مسألة الوعد بالثواب ، والوعيد بالعقاب : هل يجب على الله الوفاء بها أو لا ؟ قال الأشاعرة : لا يجب على الله شيء ، وله أن يعاقب المطيع ، ويثيب العاصي . وهذا ما قاله الغزالي بالحرف : « ان الله لا يبالي لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين » . واستدلوا على ذلك بأن الله مالك كل شيء وللمالك أن يتصرف في ملكه كيف شاء ، تماماً كما تتصرف نحن بالحلل . وقال المعتزلة : ان ثواب المطيع ، وعقاب العاصي ، ان مات بلا توبة - واجبان على الله ، وإلا كان ما أخبر به كذباً ، والكذب محال عليه سبحانه . واستدلوا بقوله تعالى : « وما انا بظلام للعبيد » .

وقال الامامية : يجب على الله للوفاء بالوعد ، وهو ثواب المطيع ، لأنه مقتضى العدل والانصاف ، ولا يجب عليه الوفاء بالوعد ، أي عقاب العصي ، لأن العقاب حق لله ، فيجوز له إسقاطه ، تماماً كما لو كان لإنسان كين في ذمتك فيجب عليك أن تؤديه غير منقوص ، أما لو كان الدين لك فأنت بالخيار ، إن شئت أن تسمح ، وإن شئت استوفيته كاملاً . وهذا وقف الامامية موقفاً وسطاً ، حيث وافقوا المعتزلة في الوعد ، وخالفوا في الوعيد ، ووافقوا الاشاعرة في الوعيد ، وخالفوا في الوعد . وبالتالي ، فإن ما يبرر القول بأن الإمامية هم أتباع المعتزلة ؟ وكيف تلسب الامامية إلى المعتزلة ، وقد رووا عن الإمام جعفر الصادق قوله : « لمن الله المعتزلة أرادت أن توحد فألحدت ، ورامت عن أن ترفع التشبيه فأثبتت »^(١) . وهذا ما قالته الاشاعرة عن المعتزلة بالحرف الواحد .

(أم مصادر هذا الفصل أربعة كتب في علم الكلام ، كتابان للسنة : المواقف للإيجي ، وشرح التجريد للقوشجي ، وكتابان للشيعة شرح التجريد وكشف الفوائد المتن للمحقق الطوسي ، والشرح للعلامة الحلي) .

(١) كتاب « كثر الفوائد » لمحمد بن علي الكراجكي من شيوخ الامامية وثقاتهم ، توفي سنة ٥٤٩ هـ .

الفصل الحادى والثلاثون

مصطلحات فلسفية

أيس - هو الوجود . ضد « ليس » النفي . ومن تعابير الكندي « مؤيس الأيسات عن ليس » أي موجد الموجودات عن لا شيء .

الحال - هو عند المعزلة واسطة بين الوجود والعدم ، ويعنون به صفة الشيء ولكن هذه الصفة ليست بالوجود ولا بالعدم ولا بالمعلومة ولا المجهولة !

الخلاء - هو خلو المكان عن الشاغل حتى عن الهواء ، اثبتته المتكلمون ونفاه الفلاسفة .

الرواقيون - نسبة إلى الرواق المزخرف الذي نشأ فيه زينون القبرصي « ٢٦٤ ق م » وفلسفتهم تركز على البحث « كيف أعيش » .

الإشراقيون - هم القائلون بأن النفس إذا خلصت من الشوائب والموانع أمكنها الاتصال بالعقل للفعال ، وهي إذا قابلت الشيء يحدث لها عند المقابلة إشراق على الشيء فتراه كما هو .

الطفرة - هي أن ينتقل المتحرك من الجزء الأول إلى الجزء الثالث

دون أن يمر بالجزء الثاني .. إرجع إلى فصل « الجواهر والأعراض » (*) من هذا الكتاب .

القضية الحقيقية - هو ما كان الحكم فيها على الطبيعة الشاملة للأفراد الموجودة فعلا ، وللأفراد التي ستوجد فيما بعد ، كما لو قيل : كل من بلغ سن الثامنة عشرة فهو مالك لأمره ، ولا ولي عليه ، وأما القضية الخارجية فانها تختص بالأفراد الموجودة بالفعل ، كما لو قيل : مات من في السيارة .

القول الشارح - هو الكلام الموجب إلى التصور دون التصديق ، والحجة توصل التصور والتصديق .

الكمون - هو القوة الموجودة في الشيء ، كالتار في العود قبل أن يحترق .

المشاهون - كان افلاطون يعلم الفلسفة ، وهو ماشٍ فسميت فرقته بالمشائين .

(*) العقل الحيواني مجرد قابلية للنفس للادراك، وسمي بذلك تشبيهاً بالحيواني الأولى الخالية عن جميع الصور ، ولكن تقلها كالطفل القابل بطبعه للكتابة .
العقل بالملكة هو الاستعداد لتحصيل النظريات بعد الحصول على الضروريات ، كالرجل المستعد لتعلم الكتابة .
العقل القمالم استكمال للنظريات متى شاء من غير اختصار الى كسب جديد كالقني تعلم الكتابة فان يكتب متى اراد .
العقل المستعد هو الذي استحضر النظريات فعلا كالكتاب حين يكتب .

القِسْمُ الثَّانِي

نظراتُ في التصوّف والكراماتُ

الفصل الأول

التصوف والرهبة

ما هو التصوف ؟ وما هي الغاية المقصودة منه ؟ وهل هو من الموضوعات الإسلامية الخالصة ، أو ان تاريخه يمتد إلى ما قبل الإسلام ؟ وبالتالي ، هل الرهبانية هي التصوف بالذات ، أو شيء آخر لا يمت إلى التصوف بصلة .

ما هو التصوف ؟

قد يُظن أن التصوف طريقة تدعو إلى ترويض النفس على الفقر والمسكنة ، ولبس الرقععات ، وحمل المسابيح ، وترك الكسب والعمل لتحصيل العلم والعيش ، والإقبال على ذكر الله في الخطوات والحلقات . ولا مصدر لمن فسر التصوف بذلك إلا انه رأى فئة من الكمالى تحترف العيش عن هذه السبيل ، ثم تلتصق بذكر الله ، وامن التصوف ، فتخيل ان هذا هو المعنى الحقيقي للتصوف . ويدعيه أن الحق لا يُعرف بالرجال ، بل العكس هو الصحيح . ولو أخذنا معنى التصوف من بعض المتسبين إليه ، والمتسبين بِسَمِيَّتِهِ ، لكننا كنز يأخذ المسيحية عن مقلّنين ، والإسلام عن معمم ، ويدع القرآن والأجيل ، وما فيها من تعالم وأحكام وفرائض .

ولا شيء أدل على ان التصوف غير الزهد من أن معنى الزهد يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها ، أما التصوف فقد أخذ في مفهومه مجاهدة للنفس وترويضها ، أجل ، ان الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس هو التصوف بالذات . على أن ابن عربي ، وهو أحد شيوخ الصوفية ، قد فسر هذا الحديث القدسي حكاية عن الله سبحانه : « أأا الرحمن خلقت الرحم ، وشققت لها اسماً من اسمي ، فمن وصلها وصلته ، ومن قطعها قطعته » فسرّه بأن العمل في هذه الحياة ضرورة لازمة لكل إنسان صوفياً كان أو غير صوفي . ويتلخص شرحه لهذا الحديث بأن الله أراد من الرحم الطبيعية ، فكما أن الرحم تضم الطفل وتغذيه ، وتحفظ له الحياة كذلك الطبيعة تضم الإنسان وتطعمه ، وفيها ينمو ويكبر . أما صلة الإنسان للطبيعة فهو أن يحدّ فيها ويعمل ، ومعنى قطعه لها أن يكمل ويهمل . وقال الشيخ ابن عربي : من بخش حق الطبيعة فقد بخش حق الله ، وجهل ما فيها من أسرار .

هذا ، إلى أن ما يحصل للإنسان من الثواب والنعم في الآخرة ، وبعد الموت — هو من نتائج العمل في هذه الحياة ، فليس الكمال الأخروي إلا من ثمرات العمل في الطبيعة نفسها ، وهذا معنى قوله تعالى : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى » ومعنى قول الامام علي : « اليوم عمل ولا حساب » وغداً حساب ولا عمل . « وحلّ المسابح ولبس المرقعات وعقد الحلقات ليس في شيء من العمل عند الله وعند الناس .

اذن التصوف شيء ،^١ والزهد شيء آخر . وأيضاً ليس التصوف من الشعائر والمقائد الدينية ، ولا من التقاليد السائدة والنظم الاجتماعية ، ولا هو حقيقة طبيعية تفرض نفسها فرضاً ، وإنما هو بأساليب التربية أشبه .. نقول ، مع العلم بأن التصوف بمعناه الشامل لكل فئة تنسب به ، وتقتني إليه — لا يحجمه حد ولا رسم ، لأن المتصوفة على أنواع ، فمنهم

من هام بحب الله ، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر بالله ، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله ، وآخر قال بحلول الله فيه وفي غيره ، ومنهم من يقول بالكشف والاشراق ، وما إلى ذلك . فالتصوف إذن بمعناه الشامل لجميع للتزعات والاتجاهات ليس منعياً بحدود المعالم والمقاصد ، وبالتالي فلا يمكن الإشارة إليه بحد جامع مانع .

وقد ذكر له تعاريف شق أنهاها بعضهم إلى نيف وسبعين تعريفاً . ومما يكن فنحن نشير إليه بأنه الاتصاف على النفس ، والتغلب على ميولها وأهوائها عن طريق التدريب والتهديب ، تماماً كترويض الحيوان المقترس على الوداعة ، فيصبح وادعاً مسالماً بعد أن كان شريراً خاصماً .

الغاية من التصوف

أما الغاية المقصودة من التصوف فتختلف تبعاً لأنظار المتصوفين ، فمن اعتبره سبيلاً من أسباب المعرفة تكون الغاية عنده ثقافية ، ومن رآه طريقاً إلى الكمال تكون الغاية عنده أخلاقية . ومن اتخذ وسيلة للخلاص من عذاب الآخرة فتكون دينية . وبعضهم يرى التصوف سبيلاً لهذه مجتمعة .

تاريخ التصوف :

إن التصوف بمعناه الشامل لجميع أنواعه وصوره ، وكما تبينه كتب الفلسفة - ليس من المسائل والموضوعات الإسلامية الخالصة التي يرجع فيها إلى القرآن والحديث النبوي ، بل ان التصوف بمعنى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود ينكره الإسلام ، وينفيه نفياً قاطعاً . وتاريخ التصوف يمتد إلى ما قبل الاسلام ، وقد تسرب إلى الفكر الإسلامي ، واندمج به كثيره من الافكار الأجنبية . فوحدة الوجود والحلول قد جاءا من الفلسفة الهندية والافلاطونية الحديثة ، كما أن البوذية تركز تعاليمها على تهذيب النفس وتحرير المذات .

وقال الباحثون في التصوف : ان الصوفية لمسلمين كانوا في أول أمرهم يتلون القرآن ، ويكثرون من العبادة وذكر الله ، ثم تكلم أبو يزيد البسطامي في الفناء بالله ، وهذه الفكرة توجد في البوذية ، وتسمى « نرفانا » . وقال الباحثون أيضاً : ان النصرانية أحد منابع التصوف ، وعنهما أخذ لبس الصوف ، إذ كان كثير من الرهبان يلبسونه ، وإلى النصرانية يسند الكلام في حب الله .

الرهبانية والتصوف

قال بعض المستشرقين : ان الرهبانية المسيحية أحد منابع التصوف الاسلامي وتبعه على ذلك جماعة من المصريين ، منهم الدكتور زكي مبارك قال في الجزء الثاني من كتاب : التصوف الاسلامي : « ان المسلمين كانوا يرون المسيح قدوة في الشؤون الروحية ، فانهم عرفوا الانجيل منذ زمن بعيد ، وقد ترجموه ترجمة فصيحة جداً ، ومن تلك الترجمة الفصيحة شواهد كثيرة في كتب الأدب والتصوف ، كالذي نراه في كتاب عيون الأخبار لابن قتيبة ، وكتاب « الإحياء » للغزالي . والتشابه كبير جداً بين مذاهب الصوفية في التمسك ، فالنصراني المتبتل يدخل الكنيسة وفي جيبه كتاب يشتمل على طوائف من الأدعية والصلوات ، والصوفي المخلص يدخل المسجد وفي يده كتاب يشتمل على طوائف الاستغاثات والأحزاب والأوراد . »

ونحن لا ننكر الرهبانية المسيحية ، كيف ، وقد نص عليها القرآن الكريم في الآية ٢٨ من سورة الحديد : « ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء مرضاة الله ، فما رعوها حق رعايتها » ، كما أثنت الآية ٨٦ على الرهبان والقسيسين : « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون » .

ولكن تتساءل : هل الرهبانية هي التصوف ؟ وهل القسيسون والرهبان من المتصوفة حقاً أو انهم رجال دين يعيشون معيشة خاصة ، ويتبرون بزي خاص ، يعبدون الله ويقومون بمهمة الدفاع عن العقيدة ، وتطعيمها للناس بالوعظ والارشاد ؟

أما نحن فنميل إلى أن الرهبانية غير التصوف ، وإن رجال الدين شيء فيما المتصوفة شيء آخر ، وبخاصة التصوف النظري الذي هو أحد أسباب المعرفة . ومما يكن ، فلا يمكن الباحث المتصف أن يرجع التصوف بمعناه للشعب إلى أصل واحد محدود .

أجل ، يمكن أن نرجع إلى المسيحية الحب الإلهي عند المتصوفة المسلمين ، على أن القرآن الكريم قد صرح به في أكثر من آية ، ولكنه أراد الحب بمعنى الطاعة والانقياد لله والجهد في سبيله ، لا بمعنى الوجد والشوق .

التصوف والاسلام

والآن ، ما هو موقف الاسلام من التصوف ؟ هل ينكره أو يقره ؟ لقد أشرنا فيما سبق إلى أقسام التصوف وأنواعه ، فما كان من نوع مجاهدة النفس ومراقبتها ، والاقبال على الله وعمل الحق - فهو من صميم الاسلام ، بل سماه النبي بالجهد الأكبر ، وسمى الجهد بالسيف الجهاد الأصغر .

وما كان بمعنى الاتصال بالله مباشرة وبلا واسطة ، أو الاتحاد والحلول فهو كفر والحاد .

وما كان من نوع الشعوذة والراء ، وادعاء السحر ، وعلم الغيب والكرامات - فهو فسق ونفاق . وقد جاء من طرق الشيعة أحاديث كثيرة في ذم التصوف والمتصوفين بهذا المعنى ، والمعنى الذي قبله ..

وان الصوفية « قطاع طريق المؤمنين ، والدعاة إلى نعمة الموحدين ، وانهم حلفاء للشيطان ، وتخرب قواعد الدين ، يتزهدون لراحة الاجسام ، ويتنهجون لصيد الأثم ، ولا يتبعهم إلا السفهاء ، ولا يعتقد بهم إلا الحفقاء » .

أما أن يكون للتصوف سبباً من أسباب المعرفة ، وطريقاً لبعض المجهولات ، أما أن يُلمهم القلب الزكي بنوع من الحقائق - فله مصدر واضح في الإسلام . ويسمى هذا التصوف بالتصوف النظري ، ويعلم القلب . ولعلاقته بالمعرفة دخل في الفلسفة ، وكان باباً من أبوابها ، وموضوعاً من موضوعاتها . ويشهد لهذا الارتباط قول الرسول الأعظم : « من علم وعمل أورثه الله علم ما لم يعلم » حيث جعل العمل سبباً للعلم ، تماماً كالعلم الذي هو سبب معد للعمل . ويتفق هذا الحديث مع النظرية القائلة ان المعرفة تخضع للنشاط العلمي ، كما يخضع العمل للمعرفة - مثلاً - إذا تعلمت مهنة وباشرت العمل بنفسك ، ومضيت مستمراً في ممارستها تفتحت آفاق جديدة تدعوك إلى عمل جديد ، وإذا قايست حصلت لك معرفة أخرى ، وهكذا إلى ما لا نهاية . فالعلم والعمل أشبه برجل يسير في ظلمة حالكة وفي يده مصباح .. فالمصباح يضيء له الجزء الأول من الطريق ، فيقطعه الرجل بسلام . فإذا انتهى منه يصير المشي سبباً لإضاءة الجزء الثاني ، فيقطعه الرجل ، كما قطع الجزء الأول . وهكذا يحصل التفاعل بين متابعة السير والإضاءة ، حتى النهاية ، فكل منها سبب ومسبب ، وفاعل ومنفعل ، فالضوء فاعل لأنه يضيء للسير على الطريق ، ومنفعل لأن المشي يضيء لإضاءة الجزء التالي منه .

وقال الامام علي مشيراً إلى ربط المعرفة بالتصوف : « ان الله جعل الذكر جلاءً للقلوب ، تسمع به بعد الورقة ، وتبصر به بعد العُشوة ، وتتقاد به بعد المعاندة » . وقال : « ان من أحب عباد الله إليه عبداً

اعانه الله على نفسه ، فاستشعر الحزن ، وتجلبب الخوف ، فزهر مصباح الهدى في قلبه ، فقد جعل اتصالاً بين طاعة الله ، وبين المعرفة . كما ربط بين المصيبة ، وبين الجهل في قوله : « من قارف ذنباً فارق عقله لا يعود إليه أبداً » ، إلى غير ذلك من تعاليمه التي تربط بين كل صفة ومسا يناسبها من الصفات . فالفضائل عند الامام متآخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، ويطرد كل خلق شريف ما يضاده من الأخلاق الرذيلة ، تماماً كالجسم القوي للسليم يقاوم الاسقام ، ويزداد قوة ونشاطاً . وجاء في القرآن الكريم آية ١٧ من سورة محمد : « والذين اعتدوا زادهم هدى » .

أما الرذائل فهي كأمراض الجسم ، يؤدي بعضها إلى بعض ، قال تعالى في الآية ١٢٦ من سورة التوبة : « وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجساً إلى رجسهم » ولما كانت تعاليم الامام متخمة بالحث على الزهد والتقوى ، وتربط بين المعرفة وبجاهدة النفس ، وكانت الدنيا عنده أحقر من عظمة عذ - كما قال - فقد اجتنبت إلى نفسها كل فرقة من فرق التصوف ، وانتسبت إليه مدعية أنها تستقي من معينه ، وتستمد من تعاليمه .

قال المستشرق جولد تسير في كتاب « العقيدة والشرية » : « ان تعديس علي اصبح عقيدة تحمس لها عدد من البيئات الصوفية ، حتى قنفلت أحياناً في ثنايا منبههم وتعاليمهم » .

أما المعرفة التي يؤدي إليها التصوف فهي معرفة السبب الأول لهذا الكون وأوصافه وأفعاله ، ومعرفة اسرار العالم ، والحكمة المودعة في نظامه وجميع أشيائه ، بخاصة معرفة حقيقة الانسان والغاية من وجوده ، والوجهة التي يجب عليه أن يتجه إليها في حركاته وسكناته (١) .

(١) هنا قول الصوفية ، أما نحن فنؤمن بأن التجرد عن الأهواء والافراش ، والاخلص لله قوة وعلا يجز الانسان تلقائياً إلى الإيمان بالله ، وإلى الحكمة التي وصف الله بها الانبياء والسالحين ، وهي معرفة الخير والعمل به ، ومعرفة الشر ، والابتعاد عنه . وإليه اشارت الآية : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » .

التوفيق بين الدين والتصوف :

وقد وُجد بين المتصوفين فئة حاولت التوفيق بين التصوف والظواهر الدينية ، كإبن عربي ، وعبد الرازق القاسلاني ، وإبن فهد ، وغيرهم . ومن الأمثلة على هذا التوفيق قول إبن عربي بأن دين الإسلام وغيره من الأديان أمرٌ بالحب والإخاء ، والحب يستدعي رفع الحواجز بين الناس ، كل الناس ، دون فرق بين المسلم والمسيحي ، والوثن وغيره ، وأعلن إبن عربي هذا الرأي :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لنزلاً ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح تورا ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحب انتى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني

وشطح بعض الصوفية القائلين بالاتحاد ، ولم يقف عند حد ، وألف بين الكفر والإيمان ، واعتبرهما سواء عند الله ، وأعطاهما هذه الصورة الشعرية ، قال : الكفر والإيمان كصفار البيضة وبياضها ، يقوم بينهما حاجزٌ لا يتجاوزانه ، وحين طوى ذو الجلال البيضة تحت جناحيه اختفى الكفر والإيمان ، واتحدا في طائر واحد ذي جناحين^(١) .

وإذا صرفنا النظر عن النصوص الدينية ، وافترضنا أنها لا تؤيد ولا تقند التصوف ، ونظرنا إلى اهتمام الأمم به منذ أقدم العصور ، كالبراهمة والصابئة والبوذية والمناوية والمسيحية — لو فعلنا هذا لألفينا التصوف شرعة عالمية ، وفلسفة إنسانية .. وهذا يدهونا إلى الظن أن لمجاهدة النفس وتركيب القلب اثرٌ معقولٌ ، ونوعاً من الارتباط بينه وبين المعرفة وكشف الحجب . فمن الحق والجهل أن تنفي هذا الاثر والارتباط « ضربة واحدة » ، ونُدعي

(١) أن المساواة بين الكفر والاتحاد تبتي على وحدة الوجود ، فكل من قال بوحدة الوجود لا يرى فرقاً بين الأديان ، ولا بينها وبين الاتحاد .

بطلانه جمة وتفصيلاً ، بخاصة أن العلم لا يقر الاحكام النهائية المطلقة
سلبية كانت أو إيجابية .

لا تسنن ولا تشيع في التصوف

ليس التصوف علماً كالفقه ، كي ينقسم المختلفون فيه إلى مذاهب ، كما
هو الشأن في اختلاف الأحناف والشافعية والمالكية والحنابلة ، ولا هو
أصل من أصول العقيدة ، حتى تتعدد الفرق على أساس الاختلاف فيه .
ان الفارق الوحيد بين السنة والشيعة هو نص النبي بالخلافة على الإمام
علي ، فمن أثبته فهو شيعي ، ومن نفاه فهو سني ، ولا علاقة للتصوف
بشئ معانيه بذلك . فالشيعة منهم التصوف ، وكذلك السنة . والمتصوفون
منهم السني ، ومنهم الشيعي ، ولكن متصوفي السنة أكثر من متصوفي
الشيعة . فقد نقل المستشرق نيكلسون عن عبد الله الأنصاري انه قال :
كان من ألفي شيخ صوفي عرفتهم شيعيان اثنان لا غير .

وهذا يتبين مكان الخطأ فيما نقل عن أبي المظفر الاسفراييني من أن
التصوف مذهب من مذاهب أهل السنة ، كما يتبين الخطأ في قول من
عد المتصوفة فرقة مستقلة عن سائر الفرق الاسلامية . فقد كان الفزالي
صوفياً أشعرياً ، وابن سينا صوفياً امامياً ، وغيرهما صوفياً معتزلياً ، وكان
ابن عربي يدين بلحب الذي يشمل جميع الأديان . وقد أسلفنا ان التصوف
وجد في جميع الأديان منذ أقدم العصور . أجل ، ان طريق الصوفية
وأصولهم في الاستدلال ، واكتساب المعارف - يختلف عن طريق الفلاسفة
والمتكلمين ، أما عقائدهم فقد تتفق معهم ، وقد تختلف .

وإذا كانت حياة التصوف حياة المجاهدة والتقوى والتأمل فإن الشيعة
أغنى الناس جميعاً في هذا التراث ، فقد رووا عن أئمتهم من المواعظ
والحكم والأدعية والمناجاة ما لا ييلفه الإحصاء ، وتنقل منها قطعة للإمام

زين العابدين تصور موقفه مع خالقه سبحانه ، ودفاعه عن نفسه إذا أراد الله عقابه وعذابه . ولنا نجد في كلمات الصوفية على كثرتها وتنوعها ما يشبه كلام هذا الإمام العظيم . فإن كلمات الصوفية كلها أو جلها من نوع الحب والوجد وبث الأشواق ، أو الغزليات والخمرات ، أو الإعراض عن الحياة والملذات ، أو الترنم والتنغم ، أو الالغاز والطلاسم ، إلى غير ذلك .

أما كلمات الامام زين العابدين فإنها تفيض بعمان لم يتد إليها الصوفيون ولم تخطر لهم على بال ، ولم يبلغه أحد من قبل ومن بعد ، قال مخاطباً ربه إذا أراد حسابه وعقابه :

« إلهي ، وعزتك وجلالك لئن طالبتني بذنوبي لأطالبنك بمغفوك ، ولئن طالبتني بلؤمي لأطالبنك بكرمك ، ولئن أدخلتني النار لأخبرن أهلها بحبي لك ..
إلهي ، إن كنت لا تغفر إلا لأوليائك وأهل طاعتك ، فأل من يفرغ المذنبون ، وإن كنت لا تكرم إلا أهل لوفاء بك ، فبمن يستغيث المسيئون ..
إلهي ، إنك أتزلت في كتابك للمغو وأمرتنا أن نطوا عن ظلمنا ، وقبظ ظلمنا أنفسنا قاعف عنا ، فإنك أول بذلك منا . وأمرتنا ان لا نرد سائلاً عن ابوابنا ، وقد جئتك سائلاً فلا تردني عن بابك . وأمرتنا بالإحسان إلى ما ملكك إيماننا ونحن أرقاؤك ، فاعتق رقابنا من النار ... »

ثم قال مدافعاً بأسلوب آخر :

« إلهي ، اني امرؤ حقير ، وخطري يسير ، وليس عذابي بما يزيد في ملكك مثقال ذرة . ولو أن عذابي بما يزيد

في ملكك لأحييت أن يكون ذلك لك ، ولكن سلطانك اعظم ، وملكك أدام من ان تريد طاعة المطيعين ، أو تنقصه معصية المنهين ... »

أرايت دفاعاً أقوى من هذا الدفاع ! أو حجة أبلى من هذه الحجة ! ماذا يصنع الله بعقاب الناس ما دام العفو لا ينقص من ملكه ، والعذاب لا يزيد من سلطانه ! .. وقد احتج الامام بنفس الشريعة التي كتبها الله على نفسه وعلى الناس اجمعين ، حيث قال عز من قائل : « كتب ربكم على نفسه الرحمة ... يا عبادي الذين أسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله . ان الله يغفر الذنوب جميعاً . انه غفور رحيم » ونحن معاشر المنهين لا نطلب من الله إلا الرحمة والغفران .. لقد وضع الإمام زين العابدين النقاط على الحروف ، وقدم الأرقام للحاكم العظيم مع التقديس . وإذا كان قول الله جعاً وصدقاً فإن احتجاج الإمام جاء وفقاً لهذا الحق . وما أبعد ما بين هذا الأسلوب الذي يفتح للناس باب الرجاء ، وبين طريقة مالك بن دينار الصوفي الذي يسد باب الرحمة والرجاء . قال له قوم وقد انقطع عنهم الغيث : ادع لنا ربك يسقينا . فقال : إنكم تسلبون المطر ، واستبطنوا الجارة ! .

نحن والتصوف :

وتساءل : هل في هذا التراث الضخم الذي بين أيدينا من التصوف ما يسهل لنا الطريق إلى ما نبتغيه من الخير والصلاح ؟ هل باستطاعتنا ان نستنتج من التصوف ما يحميننا من الانحرافات والمعارف ؟

الجواب :

ان التصوف يعتني عناية خاصة بالسلوك العلمي ، ويهتم بتهديب النفس وصلة الإنسان بخالقه ، ويتجه به وجهة روحية ، ويدفعه إلى عمل الخير

لوجه الخير ، لا رغبة في مال أو جاه ، وإلى ترك الشر للشر ، لا خوفاً من السوط والسيف .. ومعنى هذا ان مبدأ التصوف يقر بوجود الفضيلة كحقيقة واقعة لها وجود مستقل عن المشاعر والاستحسانات والرغبات . ومعناه أيضاً أن التصوف من مقومات الثقافة والحضارة التي عاشها الأجداد والآباء ، فعلينا ، والحال هذه ، أن ندرسه على أسس جديدة يجد وعناية ، ونقيمه فوق النظريات والأفكار التي ترشدنا إلى الطريق القويم ، وتسير بنا إلى الأمام .

وإذا كان البعض لا يؤمن كالصوفية بالحدس والكشف ، فنحن نؤمن بأننا في أشد الحاجة إلى الحب والاخاء ، وإلى الشعور بالمسؤولية ، وتطبيق القيم الروحية ، ونبني التوصل إلى ذلك بكل وسيلة ، بالقصة والمسرحية والموسيقى والسيتا ، والوعظ والارشاد ، وما إلى ذلك من المؤثرات الدينية ، والوسائل الفنية التي نتخذ منها رادعاً عن الموبقات والانحرافات . ان التصوف أجدى وانفع من هذه الأجهزة ، وأي شيء أبلغ في الايمان والتقوى من قول الامام علي : « اعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ؟!

وأي قول اوقع في النفس من قول ابن عربي : « أدن بدين الحب » ، وقول جلال الدين الرومي : « ليس حب الناس الا نتيجة لحب الله » ؟ وأي شيء أقوى في الشعور بالمسؤولية من قول اويس القرني الذي كان يتصدق بما يزيد عن مأكله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً ، فلا تؤاخذني به ، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني به » (١)

أما الذين لا يشعرون بالمسؤولية ، ولا يقولون ويفعلون الا بدافع الربح والتجارة ، أما هؤلاء فدواؤهم أن يحاهدوا انفسهم ، ويراقبوها ،

(١) شهد له رسول الله بلجنة دون ان يراه ، وقال يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر ، وقال له عمر : امر النبي ان يهلك سلامه . حضر اويس مع الامام في صفين ، واستشهد بين يديه ، وهو من كبار التابعين .

حق تصبح مأمورة غير أمرة ، وطاعة غير متبوعة ، وان يوقنوا علماً لا نظرياً بانهم مسؤولون أمام الله ، ومحاسبون على كل كبيرة وصغيرة ، ومجزون بأعمالهم ، ان خيراً فخير ، وان شراً فشر . والتصوف كفيلاً بذلك كله ، كفيلاً بان يزيل من النفوس والأنعام الفكرة الشخصية ، ويحل مكانها فكرة القانون والعدالة . لقد اعتدنا أن نقول : فلان عظيم ، لأنه وزير أو نائب أو مدير ، ولأنه يوظف ويمزل ، ويرفع ويضع .. ولا بد للصالحين ان يبذلوا كافة الجهود لازالة هذه الفكرة ، واستبدالها بفكرة العدالة والكفاءة ، وإنهم لواجدون في التصوف خير الوسائل وأجداها الى هذه الغاية .

وبالتالي ، فإذا كانت التربية نظريات وأفكاراً ، فإن التصوف بمعناه الصحيح تطبيق وعمل .



الفصل الثاني

الافلاطونية الحديثة

الحب الآلهي :

قال أحد أمين في الجزء الرابع من ظهر الاسلام ص ١٥٠ : « للتصوف ركنان : الزمادة ، وحب الله » .

وقد أسلفنا أن الزهد^(١) غير التصوف ، حيث يعتبر في التصوف مجاهدة النفس ، وترويضها دون الزهد ، فإنه يتحقق بمجرد الإعراض عن الدنيا وملذاتها . أما الحب الإلهي فقد وجد من بين الصوفية المسلمين من ادعاء ، ودعا إليه ، وعرفه بعضهم بأنه الميل الدائم بالقلب الهائم . وقال آخر : إنه إثارة المحبوب على جميع المصحوب . وقال ثالث : إنه محو الحب بصفاته ، وإثبات المحبوب بذاته . ورابع : إنه هتك الأستار ، وكشف الأسرار . وخامس : إنه لذة في المخلوق واستهلاك في الخالق . وسادس : إنه أغصان تنبت في القلب ، وما أشبه ذلك .

(١) فرق ابن سينا في كتاب « الاشارات » بين الزاهد والمريد والمعارف ، فالزاهد يترك الدنيا طلباً للآخرة ، والمريد يسلك في الدنيا من أجل الآخرة ، فغاية كل منهما واحدة إلا أن الزاهد سلبى ، والمريد ايجابى ، أما المعارف فانه يجاهد نفسه ويروضها طلباً للكمال .

وأعترف بأنني لم أفهم شيئاً من حب الله هذا المعنى ، أما حبه بمعنى طاعته والانقياد له فمعقول ومقبول ، وقد نص عليه القرآن الكريم في الآية ٥٣ من سورة المائدة :

« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم » ولكن الحب بهذا المعنى يرجع إلى مجاهدة النفس ، وتحليتها بالكمال والفضيلة ، وعليه فلا يكون قسراً من التصوف ، ولا ركناً له .

وقرأت كثيراً مما كتب في هذا الموضوع قديماً وحديثاً ، واطلعت أخيراً على كتاب « الحب الإلهي في التصوف الإسلامي » رقم ٢٤ ، نشرته المكتبة الثقافية في القاهرة التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد القومي ، وقد بلغت صفحاته ١٣٧ صفحة ، ورجعت إليه أكثر من مرة أملأ أن أخرج منه بمحضل يمدني فيما أكتب لهذا الفصل ، ولكنتي لم أحصل على جدوى ، ولا شيء أصعب عليّ من أن أكتب في موضوع لا أعقله ولا أدركه ، لذا صرفت الكلام عن الحب إلى الأفلاطونية الحديثة ، لأنها أحد منابع التصوف .

ونعهد للأفلاطونية الحديثة بالإشارة إلى نظرية المثل عند أفلاطون استاذ المعلم الأول ، فقد نسب إليه القول بأن الموجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وتسمى هذه الصور بالمثل الإلهية ، ومن خصائصها أنها لا تقسّد ولا تندثر ، فهي أبدية أزلية ، والذي يفسد ويندثر هو هذه الكائنات المشاهدة . وقد فُسر هذا المثل بتفسير شتى متناقضة متضاربة ، تختار منها تفسير الفيلسوف الشهير محمد بن إبراهيم المعروف بالملا صدرا ، هذا مع الاعتراف بأن اختياراً لتفسيره لا يستند إلى دراسة وافية ، ثم المقارنة بين ما قيل حولها ، واختيار الأصح والأرجح . وإنما اخترت قول هذا الفيلسوف لشهرته ، والثقة بمكانته ، وتبحره في هذا الفن ،

فنحن في مسألة المثل الافلاطونية مقلدون لا مجتهدون . وتتلخص أقوال الملاصدرا ، كما جاءت في الجزء الثاني من السفر الأول من كتاب الأسفار : — بأن لكل نوع من أنواع الكائنات افراداً عديدة ، منها هذه الأفراد المشاهدة التي يعرض لها الفساد والعدم ، ومنها فرد واحد تام كامل يوجد في عالم الجبروت والإبداع ، أي عالم ما وراء المادة . وهذا الفرد الكامل لا يفترق إلى شيء ، ولا يتغير ولا يتبدل ، وهو الأصل والمبدأ لسائر أفراد النوع التي تنسد وتزول .

وإن قال قائل : كيف يكون للنوع فردان : أحدهما كامل قائم بنفسه ، والآخر ناقص قائم بغيره ؟ ! وهل يمكن وجود قاسم مشترك يجمع بين شيئين متناقضين ؟

قال صاحب الأسفار في جوابه : لا مانع أبداً أن يصدق العام على أفراد تتفاوت نقصاً وكالاً ما دام الكمال في الحقيقة والجوهر ، والنقص في العرض والنسبة إلى الحل .

الافلاطونية الحديثة:

في القرن الثاني والثالث الميلادي 'وجد فلاسفة شرقيون ، اسكندريون وسوريون كان مهم واهتمامهم أن يكونوا ديناً مفلسفاً بأراء افلاطون ، فالذين من عندهم ، وفلسفته من افلاطون الذي لا يعرف عن هذا الدين كثيراً ولا قليلاً . وأشهر هؤلاء افلاطون المصري (ت ٢٦٩ م) وتتلخص فلسفته بأن وراء المادة موجوداً أولاً واحداً من جميع جهاته ، وعن هذا الموجود الواحد صدر قهراً العقل الكلّي ، وهذا العقل يحوي في ذاته 'مثل جميع الموجودات . ثم صدر عن العقل الكلّي النفس الكلية ، وعنهما صدرت جميع الموجودات بواسطة النفوس الجزئية وفقاً للنسب الموجودة في العقل الكلّي . وهذه الأربعة ، أي الأول الواحد ، والعقل

الكلي ، والنفس الكلية ، والموجودات - متشابكة مترابطة متراسة تشترك في جميع الخصائص . ومن هنا كان افلوطين مسوقاً إلى وحدة الوجود ، أراد ذلك ، أو لم يرد . ويؤيد ذلك ما نسب إليه من أن الموجودات المادية تتحول في النهاية إلى الوجود الأول ، وتقنى فيه ، تماماً كالبخار الذي تحول من الماء ، ثم يتحول إليه .

والمعرفة عند افلوطين تنحصر بالنزق والكشف ، أي بالمعرفة القلبية ، ولا قيمة لغيرها منها كان نوعها . ومن أقواله « يجب عليّ أن أدخل في نفسي ، ومن هنا أستيقظ ، وهذه الليقة أتحد بالله » ، وقال : « يجب أن أحجب عن نفسي النور الخارجي ، لكي أحيا وحدي في النور الداخلي » وقال أيضاً : « إني ربما خلوت إلى نفسي ، وجعلت بدني جانباً » وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً في ذاتي راجعاً إليها خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً » .

ولما كان صدور العباد من الأول بالطبع لا بالارادة فلا يسمى هذا للصدور فعلاً ، بل إشعاعاً ، وانبثاقاً وفيضاً منها شئت فمبّر ، تماماً كما يشع ضوء الشمس من الشمس ، وكما يبعث اللهب الضوء والنور^(١) .

وقال فورفوريوس (ت ٣٠٤ م) ، وهو تلميذ افلوطين : « ان الغاية من الفلسفة هي الخلاص من الشرور بمجاهدة النفس ، والقضاء على شهواتها وهذه المجاهدة تتوصل إلى معرفة الله » .

وإذا تأملنا ما تحويه الافلاطونية الحديثة من وحدة الوجود الأول ، ومجاهدة النفس ، ثم الكشف والمعرفة القلبية - ظهر لنا جلياً أن هذه الافلاطونية من أهم المنابع للتصوف الاسلامي .

(١) قال يوسف كرم في تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٩٧ الطبعة الرابعة : « ترجمت بعض رسائل افلوطين الى القرن الرابع ، فوجد فيها القديس اوغسطين عوناً كبيراً ، ووضع الافلاطونية المسيحية ، أي ان الافلاطونية الحديثة مصدر للافلاطونية المسيحية » .

الفصل الثالث

التأويل

التأويل هو تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر ، بحيث يدل اللفظ على شيء ، ويفسر بشيء آخر ، كتفسير الإسلام بالدار ، لأنه جامع لأهله ؛ والجنة بالمأدبة ، لأن فيها ما تشتهي الأنفس ، فقد جاء في الحديث الشريف « إن الله سبحانه جعل الإسلام داراً ، والجنة مأدبة ، والداعي إليها محمد » .

ويعد أن اتفق المسلمون كلمة واحدة على وجوب العمل بالكتاب والسنة اختلفوا : في انه هل يجب الوقوف عند ظواهر النصوص الواردة فيها ، أو يجوز تأويل اللفظ بما يخالف الظاهر ؟ فمنهم من قال بوجوب الوقوف عند ظاهر اللفظ مطلقاً ، حتى ولو خالف حكم العقل ، ومنهم من قال يجوز التأويل ، بل بوجوبه في بعض الحالات ، وذلك إذا تصادم الظاهر مع العقل ، ومنهم من قال يجوز التأويل مطلقاً ، ولو كان الظاهر موافقاً لحكم العقل ، وهؤلاء جماعة من الصوفية ، ومن أجلهم عقدنا هذا البحث .

الوقوف عند الظاهر :

ان الذين أوجبوا الوقوف عند ظواهر النصوص ذهبوا إلى أن الحسن

والقبح ، ومعرفة الله - كل ذلك يجب بالشرع لا بالعقل . وقالوا أيضاً : ان الانسان مسير لا يخير إلهاماً لحكم العقل ، وأخذاً بظاهر الآية ٩٦ من الصافات : « الله خلقكم وما تعملون » والآية ١٦ من الرعد : « الله خالق كل شيء » ، واتفقوا أيضاً على أن الله يُرى بالمشاهدة ، وان له سمعاً وبصراً لظاهر الآية ١١ من الشورى : « وهو السميع البصير » .

ثم اختلف هؤلاء الظاهريون فيما بينهم ، فمنهم ، وهم السنيئون الحرفيون ويعبر عنهم بالحشوية ، وبأهل السلف قالوا : ان الله سمعاً وبصراً ، تماماً كسمعنا وبصرنا ، وانه يشاهد بالعيان في الدنيا والآخرة . ومنهم ، وهم السنيئون الأشاعرة قالوا : ان الله يُرى في الآخرة ، لا في الدنيا ، وان سمعه وبصره يليقان بذاته ، وليسا كسمعنا وبصرنا .

ومها يكن ، فإن كلا من الحشوية والأشاعرة يثبت لله جميع الصفات ، كما وردت في ظاهر القرآن والسنة دون تأويل وتصرف ، وإذا اختلفا في شيء ففي الاسلوب فقط ، أما عند ظاهر النص فحل وفاق بينهم . ونقل عن الأشاعرة « ان مذهبهم يعتمد على الوحي أكثر من اعتماده على العقل ، بل صرح الأشعري بأن النظر العقلي المستقل عن الوحي لا يجوز أن يؤخذ طريقاً إلى العلم بالشؤون الالهية ، وهو - أي الأشعري - وان رأى أن العقل في وسعه أن يدرك الله إلا أن هذا العقل عنده ليس الا أداة للدراك ، أما الطريق الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ، ومن هنا قيل : إن الأشعري لم يكن مجدداً مبتكراً بقدر ما كان جامعاً للآراء موقفاً بينها .. بل ان العقل عند الأشاعرة لا يوجب شيئاً من المعارف ، ولا يقتضي تحسیناً ولا تقييحاً ، ومعرفة الله بالعقل تحصل ، وبالسَّمْع تجب » (١) .

ومع الشواهد على أن الأشاعرة لا يعتبرون العقل نرى أنهم يجيزون على

(١) كتاب « اسس الفلسفة » لتوفيق الطويل ص ٣٩٥ طبعة ١٩٥٥ .

الله أن يأمر بما لا يريد ، وينهى عما يريد - مستثنين في ذلك إلى انه تعالى
 نهى آدم أن يأكل من الشجرة ، ثم قضى عليه أن يأكل منها ، وأمر
 إبليس أن يسجد لآدم ، ثم حال بينه وبين السجود^(١) .

واختصاراً إن العقل لا شأن له ولا وزن عند السنة الحرفيين والسنة
 الاشاعرة ، فهو لا يدرك الخير والشر ، والحسن والقبح ولا الأسباب
 بين الأحداث الطبيعية ، ويخير أن يرى الله عياناً ، وأن يأمر بما يكره ،
 وينهى عما يحب ، وأن يكلف بما لا يطلق ، وأن يعذب المؤمن الطيب ،
 ويثيب الكافر الخبيث ، وما إلى ذلك ، من الأقوال والآراء التي تدل
 بصراحة ووضوح على الفصل بين العقل والشرع .

تقديم العقل على الظاهر :

قال المعتزلة : إذا تعارض ظاهر النص مع العقل وجب تأويله بما
 يتفق مع منطوق العقل ، وعلى هذه السبيل قالوا : ان الحسن والقبح يُدرَكان
 بالعقل لا بالشرع ، وإن الإنسان غير لا مسير ، وإن الله يُرى بالبصيرة
 لا بالبصر ، وإن سمعه وبصره كناية عن علمه تعالى ، وإن معرفة الله
 تجب عقلاً لا شرعاً .

وقول المعتزلة هذا يتفق كل الاتفاق مع قول الامامية بأن الشرع
 والعقل لا يتصادمان بحال ، لأن العقل شرع من الداخل والشرع عقل
 من الخارج ، والعقل يعتدي بالشرع ، والشرع يُعرف بالعقل ، فهذا أبداً
 ودائماً متحالفان متآزران ، كل منهما يحكم بما يحكم به الآخر . وقد روى
 الشيعة عن أئمتهم أن من لا دين له لا عقل له ، وأنه ما عبد الله أحد بشيء

(١) « المذاهب الاسلامية » لابي زهرة ص ١٩١ .

مثل العقل^(١) وكيف يطيع الإنسان أوامر الله ونواميه بدون العقل ١٢ ثم كيف يتنافى العقل مع الدين ويفصل بينها ، وقد أمر الدين باتباع العقل قال الله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الألباب » وقال : « ان شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون » وقال في آيات كثيرة : « ألا يعقلون ١٢ .. ألا يتفكرون . وما إلى ذلك من الآيات والأحاديث التي تعتبر العقل أساساً للدين . قال محسن الفيض^(٢) في كتاب « عين اليقين : « العقل كالأساس ، والشرع كالبناء ، ولن يثبت بناء ما لم يكن أساس ، ولم يكن أساس ما لم يكن بناء » . واشتراطوا لصحة التأويل شرطين أساسيين : الأول أن لا يستقيم المعنى لو بقي الظاهر ، كما هو . الثاني أن يكون بين المعنى الظاهر ، والمعنى الذي يؤول به اللفظ مناسبة وموافقة ، ومثاله تفسير اليد بالقدرة في قوله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » لأن اليد مظهر للقدرة .

الظاهر والباطن :

قال جماعة من الصوفية : ان للنصوص الشرعية ظاهراً ، وباطناً ، والظاهر هو النص الجلي الواضح ، تماماً كالصورة المحسوسة الملموسة ؛ والنص الخفي هو الدقيق الغامض كالأرواح المحجوبة عن العيان ، وقد جاء في الأحاديث النبوية ان القرآن ظهراً وباطناً ، وان لبطنه سبعة أبطن ، وفي حديث آخر سبعين بطناً ، أما السبب لتعدد البطون فهو أن أحوال

(١) نقل الدكتور توفيق الطويل في كتاب « أسس الفلسفة » ص ٢٩٠ من « كراي نو » ما نصه يلحرف الواحد « التشيع رد فعل لفكر حراطيق يقلوم جهوداً عقلياً بدا في منعب أهل السنة » قال ثم قال الدكتور : « كان للشيعة فضل ملحوظ في اغناء المفسرون الروحي للاسلام ، فان يمثل حركتهم الجامعة تأمن الاديان المتجبر في قوالب جامدة » .

(٢) من علماء الامامية ، وله مؤلفات كثيرة في الفلسفة والاخلاق والمناقب وغيرها ، توفي

سنة ١٠٩١ هـ .

الناس مختلفة متباينة . وعلى الحكيم أن يخاطب المستمعين حسب أفهامهم وواقعهم ، فمنهم من يخاطب بالظاهر فقط ، لأنه لا يفهم سواه . ومنهم من يخاطب بالباطن ، لأنه يدركه ويفهمه . ثم إن أهل الباطن على مراتب في عمق الفهم وبعد الإدراك ، فمنهم من يخترق إدراكه حجاباً واحداً ، ومنهم من يخترق أكثر من حجاب إلى سبعين . والمدير الحكيم يخاطب كلا حسب ما بلغ إليه من درجات الفهم والادراك .

وأيضاً إن الله سبحانه خلق عالين : عالم الشهادة ، وهو عالمنا هذا الذي نحياه ، ونعيش فيه ؛ وعالم الغيب ، وهو عالم ما وراء الطبيعة . وكل شيء في عالم الشهادة ، له أصل في عالم الغيب . وهذا الأصل هو الروح والحقيقة واللب الموجود في عالم الشهادة ، فإما هذا الموجود هو قشر لذلك اللب ، وجسد لتلك الروح . وكما إن القشر ظاهر ، واللب باطن ، كذلك الموجودات في هذا العالم هي ظواهر وإشارات إلى الباطن الذي هو اللب والحقيقة ، ومن أجل هذا قيل : إن الدنيا طريق الآخرة .

الجواب

إن هذا الزعم لا يستند إلى دليل ، فإن الله سبحانه قد كلف الناس جميعاً بتكليف واحد ولم يفرق بين فئة وفئة ولا بين فرد وفرد ، وخاطب الجميع بالقرآن الكريم وأوجب عليهم العمل به ، ومحال أن يأمرهم بأشياء لا يفهمونها ولا يتدون إليها ، كيف وقد وصف الله القرآن بأنه عربي مبين ؟ قال في الآية ١٠٣ من النحل : « وهذا لسان عربي مبين » وفي الآية ٢٨ من الزمر ، « قرآنًا عربيًّا غير ذي عوج » إلى غير ذلك من الآيات . هذا إلى أن في القرآن آيات لا يمكن أن يكون وراء الظاهر شيء كقوله تعالى « محمد رسول الله » وقوله : « قل هو الله أحد » .

ومن مزاعم هؤلاء إن ظاهر الشرع لعامة الناس ، وباطنه للخواص

العارفين ، فالعبادة كالصوم والصلاة لا تجب على الصوفي العارف ، وإنما تجب على العامة ، لأن الغاية من العبادة هي الوصول ، ومتى وصل العارف فقد بلغ الغاية ، وانتهى كل شيء ، ولم يبق الوسيلة من أثر . فالعين ليس عقيدة يعتقدونها الناس ، ولا شعيرة يؤدونها بين مجموعة من الأحبار تسمى معبداً ، وإنما العقيدة هي الاعتقاد الحق بالله الذي يستلزم الانصراف الكامل عن الخلق ، والمعبود الحق هو القائم في القلب المقدس .

عظة وعبرة

ولم في اشارات الظاهر إلى الباطن أقوال لا تخلو من عظة وعبرة ، منها هذا الحوار الطريف الذي دار بين الجنيد^(١) وبين حاجٍ فرغ من حجه :
قال الجنيد للحاج : هل رحلت عن جميع نفوك حين رحلت عن دارك قاصداً بيت الله الحرام ؟

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم ترحل . ثم قال له :

وحين لبست ثوب الإحرام ، هل خلعت صفات البشرية عنك ، وأنت

تخلع ثيابك ؟

الحاج : لا .

الجنيد : اذن أنت لم تحرم . ثم قال له :

وحين وقفت بعرفة ، هل عرفت الله حقاً ؟

الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تقف بعرفة . ثم قال :

وحين أفضت إلى المزدلفة ، هل رفضت جميع الأغراض الجسدية ؟

الحاج : لا .

(١) أحد أئمة الصوفية ، توفي سنة ٢٩٧ هـ

الجنيد : أنت لم تقض إلى مزدلفة . ثم قال :
وحين طفت بالبيت ، هل أدركت الجمال الالهي في بيت الطهر ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تطف بالبيت . ثم قال :
وحين سميت بين الصفا والمروة ، هل أدركت الصفا والمروة ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تسع . ثم قال :
وحين جئت إلى منى ، هل ذهبت عنك جميع الثمن ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تزر منى . ثم قال :
وحين نحرت القربان ، هل نحرت الشهوات والغايات ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم تتحر . ثم قال :
وحين رميت الجمار ، وبالتالي ، هل رميت أفكارك السوداء ؟
الحاج : لا .

الجنيد : أنت لم ترم الجمار . وبالتالي ، أنت لم تفعل شيئاً .

ولست أخفي على القارئ أن هذا الحوار قد ترك في نفسي أثراً بالفاً ،
من حيث لا أريد ولا أشعر ، على الرغم أني من المؤمنين بوجوب الحج
تعبداً على من استطاع إليه سبيلاً ، وإن لم يتعظ من الله بواعظ ، ويزدجر
منه بزاجر ، ولكنني من المؤمنين بقوله عز من قائل :

«يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم — ٨٩ الشعراء»
وهكذا سائر العبادات ، فإن لكل ظاهر منها باطناً يقابله ، فالصلاة

ظاهرها الركوع والسجود ، وباطنها الجذب والمراج إلى أنه ، وحفظ
للقلب عن سواء ، وتذلل له لا لغيره . والطهارة ظاهرها غسل الأعضاء ،
وباطنها التطهير بالعلم ، وما يستدعيه من الكمال ، حتى قوله تعالى :
« وثيابك فطهر » معناه وقلبك فطهر .

للتسلية :

وهناك تأويلات وإشارات نذكرها للتسلية ، مثل قولهم بأن الألف
في « ألم » إشارة الله ، وإتلام إلى جبريل ، والميم إلى محمد ، وإن قصة
موسى وفرعون في القرآن تشير إلى صراع النفس التي ترمز إليها لفظة
فرعون ، والنفس المطمئنة التي عبر عنها بلفظة موسى ، وإن معنى يذبحون
أبناءكم ، يذبحون فيكم الصفات الحميدة ، ومعنى يستحيون نساءكم
يستبقون الشهوات الحيوانية ، وقالوا في تفسير قوله : « كتب عليكم الصيام
كما كتب على الذين من قبلكم » : إن الإنسان قبل أن يوجد كان صائماً
عن الأهواء وبعد أن وجد كتب عليه أن يكون بعد وجوده ، كما
كان قبل وجوده ..

أما قول الرسول (ص) صوموا للرؤية ، وأفطروا للرؤية
فمعناه أمسكوا العقول عما يصرفها عن الله ، فإذا رأت الله فلا يضركم
أن تأكلوا وتشربوا . وفسروا قوله تعالى : « أنزل من السماء ماء
فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً ، فسروا الماء بالعلم ،
والأودية بالقلوب ، والزبد بالضلال ، إلى غير ذلك من الأوهام
والتخيلات .

وقد يستحسن القارئ شيئاً من هذا التفسير والتأويل ، حيث يسمو
بالإنسان عن الظواهر والأشكال ، ويكشف له عن أشياء جديدة وعميقة ،
ولكن الاستحسان شيء ، ودلالة اللفظ شيء آخر ، فقولك : لنظام خير

من القوضى حق وحسن في نفسه ، ولكن لفظة حجر وحديد لا تدل عليه من قريب أو بعيد .

العبادة تجارة :

وقال قائل منهم : يجب إلغاء العبادات كلها من الأساس ، فلا صيام ولا صلاة ، ولا حج ، ولا شيء على أحد أبداً أي كان من الخاصة أو العامة ، لأن هذه سبيل النفاق والرياء يتخذها المرتوة وسيلة للعيش ، واداة للكسب وشبكة للصيد !.. سمع هذا القائل ، أو من هو على شاكلته مؤذناً يصبح على المثانة ، فقال له : سم الموت .

وفي الوقت نفسه سمع كلباً يلبح ، فقال : لييك وسعديك .. ولما سئل عن السبب قال : ان المؤذن ذكر الله بنفس ملوثة ، وأخذ الأجر على الأذان ، ولولاه لم يتعرف على الله ، ولم يذكره بشيء . أما الكلب فانه سبح بحمد الله لا للأجرة ، وبفلس طاهرة صافية . وسمع مرة اسم آدم ، فقال : ومن آدم ؟! هذا الذي باع ربه بلقمة !.. وبعضهم كان يعطف على إبليس وفرعون ، ويعتذر عنها .

وليس من شك أن الكثير ممن عرفنا ، ومن لم نعرف قد اتخذوا من الدين والعبادة حانوتاً للتجارة ^(١) ولكن هذا ليس نقصاً في

(١) في جريدة الجمهورية المصرية عدد ١٧ شباط سنة ٦١ ان الولايات المتحدة جمعت الموص المجرمين ، وسلمتهم للقيسين والرهبان ، واعطتهم الأموال باسم اغاثة اللاجئين ، وتعلم الدين واوعزت إلى رجال الدين ان يدلّوهم على عمليات التخريب حتى اذا اتقنوها ارسلتهم الولايات المتحدة إلى كوبا ، ليحدثوا القوضى والاضطراب !.. واني أعرف « رجالا » يلبسون ثوب الدين ، ويطلقون أوامر شيطانية من المتزعين ، ويعملون في إلغاء ما يلزمهم به أهل الأرض والسما .

العبادة كحقيقة دينية ، وإنما النقص في الذين يتاجرون بالدين .. تماماً كالذين يسيئون استعمال الحرية والسلطة والقانون والطب والأدب ، وما إلى ذلك ، فإن وجودهم لا يستدعي إلغاء التطبيق ، وإهمال الأدب ، ولا يبرر الديكتاتورية والفساد . ان المشكلة ليست مشكلة العبادة والمعابد ، بل مشكلة المحترفين بها ، ففيهم يكن الداء ، لا في العبادة ، فيجب القضاء عليهم ، لا عليها ، والمريض لا يداوى بالقضاء عليه ، بل بالقضاء على المرض .



الفصل الرابع

التنصك

الأنبياء والأولياء

جاء في كتب التفسير والمواعظ أن موسى كلم الله (ع) كان غالباً قوته من نبات الأرض ، وأوراق الشجر ، وقد هزل حتى دق عظمه ، وانهم لمده ، وحتى بانث الحضرة من ظاهر بطنه ، وحتى فاجى ربه سائلاً متضرعاً : « ربّ إني لما اتزلت إليّ من خير فقير » قال الإمام علي بن ابي طالب (ع) : والله ما سأله إلا خبزاً يأكله .

وان عيسى روح الله (ع) كان يفترش الأرض ، ويتوسد الحجر ، ويقتات النباتات ، ويقول : دابتي رجلاي ، وخادمي يداي ، وفراشي الأرض ، ووسادي الحجر ، وسراجي القمر ، ودفني مشارق الأرض ، وادامي الجوع ، وشعاري الخوف ، وليس لي ولد يموت ، ولا امرأة تحزن ، ولا بيت يخرب ، ولا مال يتلف ، أبيت وليس لي شيء ، وأصبح وليس لي شيء ، فانا أغنى ولد آدم .

وان محمداً رسول الله (ص) لم يشبع هو وأهل بيته غدوة الا جاعوا

عشية ، ولم يشبعوا عشية الا جاعوا غدوة ، قالت عائشة ، كان يأتي علينا أربعون ليلة لا نوقد في بيت رسول الله نارا ولا مصباحا . فقيل لها : فيم كنتم تعيشون ؟ قالت : بالأسودين : التمر والماء . ودخل عمر على رسول الله (ص) فوجده على حصير قد اثر في جنبه ، فكله في ذلك . فقال : مهلا يا عمر ، اتظنها كسروية ؟!

أما علي بن طالب فكان كما قال عبدالله بن عباس : كانت الدنيا أهون عليه من شلح نعله ، وكانت نعله من ليف لا تساوي كسر درهم ، قال ابن عباس : دخلت على أمير المؤمنين ، وهو خليفة ، فوجدته يصلح نعله . فقلت له : ماذا تصنع ؟! . دعنا من هذه . فلم يكلني حتى فرغ ، ثم ضمها ، وقال : قومها . قلت : لا قيمة لها . قال : قومها على ذلك . قلت : كسر درهم . قال : والله هي أحب اليّ من أمركم هذا الا ان اقيم حقاً ، أو أدفع باطلاً . وقال سويد بن غفلة : دخلت على أمير المؤمنين بعدما يبيع بالخلافة ، فوجدته جالسا على حصير صغير ، وليس في البيت غيره . وكان يأتيه المال فيوزعه على الناس ، ولا يبقي لنفسه شيئا ، ثم يحمل مسحاته ، وينطلق بها إلى العمل في الأرض ، وكذا زهد في الدنيا جماعة من الاصحاب والتابعين واكابر الدين .

تساؤل :

وتساءل : لماذا تنسك الأنبياء ، ومن سار على سنتهم من الأنبياء والأولياء ؟ لماذا زهدوا في الدنيا ، ورضوا منها بالكفاف ، أو بما دونه ؟ هل لأن التنسك حصن وخلق كريم ، يُطلب لذاته كفاية لا كوسيلة إلى غيره ؟ أو أن الانبياء والأولياء تنسكوا ، لأن الدنيا ليست بالشئ ، ما دامت عمراً لا مقراً ، أو كنز لا ركباً ، أو كغنى لا عيشاً وهو في الصبح راحل ، فهي ، وهذه حالها ، لا تستأهل العناية والاهتمام ، أو انهم تنسكوا لأن

للتنسك يفتح لهم أبواب المعرفة إلى حقائق الغيب وعالم الملكوت ، كما يقول أصحاب التصوف النظري ، أو لأنهم أرادوا أن يقدّروا أنفسهم بالضعفاء والبؤساء ..؟

وبدیه أن أفعال الأنبياء ليست كأفعال الناس تقتصر إلى أدلة تبررها ، بل هي بنفسها الحجة والدليل والمقياس الذي تقاس به الحقائق ، ويعرف الخطأ من الصواب ، هي الهدى والنور الذي يهدي لتي هي أقوم .

الجواب

ان الزهد والتنسك غير مطلوب ولا محبوب في ذاته ، فقد نهى الله سبحانه عن حرمان النفس مع القدرة والاستطاعة ، فقال عز من قائل : « ولا تنسى نصيبك من الدنيا » وقال : « لا تحرموا طيبات ما أحل الله » وقال : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » وقد تعود النبي (ص) من الفقر ، كما تعود من الشيطان ، وقال علي (ع) لولده محمد : يا بني إني أخاف عليك الفقر ، فاستعذ بالله منه . ولا شيء أدل على أن الزهد ليس بالمكانة القصوى عند أئمة العلم والدين من قول الإمام الباقر : « أعلى مراتب الزهد أدنى مراتب الورع » .

وأما وصف الدنيا بأنها حلم وبمر فلا يستدعي إهمالها وعدم العناية بها ، وإذا كانت حلماً فلتكن حلماً عذباً لا عذاباً ، وبمرأ سهلاً لا عسر فيه ، وإذا كانت لا تعادل عند الله شيئاً ، لأنه في غنى عنها ، فنحن في أشد الحاجة إليها ، لأننا منها ، وهي منا . ومن هنا كان لإغاثة الملهوف وعمل المبرات والخيرات المنزلة الأولى عند الله ، وكان أهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة . ان في الانسان ، أي انسان - ولو معصوماً - رغبة ذاتية في الاستمتاع بالحياة وملذاتها .. نقل صاحب « سفينة البحار » في

مادة « كبد » عن كتاب « مصباح الأنوار » أن أمير المؤمنين علياً اشتبه كبداً مشوية في خبزة لينة ، فذكر ذلك لولده الحسن ، فصنعها له ، وكان صائغاً ، فلما أراد أن يفطر قدمها إليه ، وما أن مد يده ، حتى وقف سائل في الباب ، فقال : يا بني احملها إليه . ومن ذا الذي لا يريد أن تكون له زوجة شابة جميلة عفيفة موافقة ، تقدم له طبقاً فيه ما لذ وطاب ١٩ . ان هذا وما إليه ليس محظوراً ، ولا مكروهاً ، وإنما المحذور أن تأخذ ما ليس لك بحق ، وأن تتنعم على حساب غيرك .

وأما أن الانبياء تنسكوا توصلوا إلى معرفة الحقائق فيبعد عن الصواب ، لأنهم في غنى عن ذلك ما دام الوحي ينزل عليهم من السماء تلقائياً بدون عملية التفكير ، ولا رياضة النفس ، التي ان انتجت فلا تنتج يقيناً كالوحي الذي لا يقبل الشك والريب .

فلم يبقَ لزهدهم وتنسكهم من سبب الا الرغبة في المساواة بينهم وبين المستضعفين والمحرومين ، وإلا الثورة على الذين لا يعاون بأي قيد من قيود الدين والأخلاق . ان الانسان يندفع بفطرته نحو السعادة بشئ معانيها ، سواء في ذلك العارف المخلص وغير المخلص ، والفارق الوحيد بين الاثنين أن المخلص يحترم هذا الدافع والشعور عند غيره ، ويفسح له مجال العمل ، والسعي لتحقيق هذه السعادة — بل يجاهد ، ويكافح ، ليحقق الخير للجميع بدرجة متساوية بين الناس جميعاً . فالسعادة في نظره أمر عام لا خاص ، فإذا لم تتحقق بمعناها الشامل الكامل انصرف عن الاهتمام بنفسه ، وسأوى للضعفاء في بؤسهم وشقائهم . أما الانتهازى المحترف فعلى العكس ، لا يرى السعادة إلا في الاستئثار والاحتكار .

وبعبارة ثانية ان الخيرين ينظرون إلى جميع الناس كأمة واحدة في بيت واحد ، يستوون في الهناء والشقاء ، فان استطاعوا أن يحققوا السعادة للجميع فذاك ما يبتغون ، وإلا قدروا أنفسهم بالضعفاء . قال

الملاء بن زياد الحارثي للإمام علي (ع) ، وكان من أصحابه ، قال له : أشكو إليك أخي عاصماً . قال : ما له ؟ قال : لبس العباءة ، وتخلّى عن الدنيا . قال : عليّ به . فلما جاء ، قال له : يا عدو نفسه ، لقد استهان بك الشيطان ، أما رحمتَ أهلك وولئك ؟ أترى الله أحلّ لك الطيبات ، وهو يكره أن تأخذها ؟ أنت أهون على الله من ذلك .

قال عاصم : يا أمير المؤمنين هذا أنت في خشونة ملبسك ، وجشوبة ما لك ! قال : ويحك ، إني لست كأنت ، إن الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا أنفسهم بضعفة الناس ، كيلا يتبيّح بالفقر فقره ، أي يبيح به ألم الفقر فيهلكه . وقول الامام « استهان بك الشيطان » يدل على أن التمسك مكروه إلا لغاية حميدة ، كالمساواة وما إليها .

هذه هي فلسفة الزهد المرغوب فيه ، إنه نظام المساواة يطبقه المخلصون على أنفسهم بالأفعال قبل الأقوال ، وهو في الوقت نفسه رد فعل لترف المترفين ، واحتجاج على من يتمتعون على حساب المظلومين . كان أويس القرني ، وهو إمام الصوفية وسيدهم - يتصدق بما يزيد عن ما كله وملبسه ، ثم يخاطب الله بقوله : « اللهم من مات جوعاً فلا تؤاخذني به ، ومن مات عرياناً فلا تؤاخذني » .

وليس عمل أويس هذا تضحية ، وكفى ، بل رجعة دامغة قدين المحتكرين بقتل من يموت جوعاً وعرياناً .. وكان أويس من التابعين أدرك الصحابي الجليل أبا ذرّ الذي ثار على تصرفات عثمان في أموال المسلمين ، وإسراف معاوية في البنخ ، وبناء الدور والقصور . وبهذا يتبين أن التصوف الاسلامي نشأ أول ما نشأ احتجاجاً على الأثرياء الذين يكتزون الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الله ، ثم تطوّر مع الزمن إلى تصوف نظري ، جمّله سيباً من أسباب المعرفة ، ثم إلى الاتحاد والحلول ، ثم

إلى حلقات الذكر ، ولبس المرقعات ، والاستجداء ، وشرب الأفيون
وما إلى ذلك .

الشواهد :

ومن الشواهد على أن التصوف كان عند الصفوة والأخيار ثورة على
حكام الجور والطبقة المستغلة جهاد أبي نذر وكفاحه ضد الحاكمين في عهده .
ومنها ما جاء في ترجمة الجنيد انه « كان اللواء الذي ارتفع لتتنظم حوله
كتائب المؤمنين المناضلين ضد الانحلال والتخاذل والمادية التي بدأت تطغى
على المجتمع الاسلامي »^(١) . ومنها وصايا الصوفية « لا تأخذ أكثر مما
تحتاج » . ومنها أن هارون الرشيد كان يسير ، وبين يديه الاعمال والخدم
والعبيد ، فصاح به صوفي ، قائلاً : يا هارون أتبعك الناس والبهايم . وقال
له صوفي آخر : ان كل واحد من الناس مسئول عن نفسه ، وأنت مسئول
عن جميع الناس .

ومنها أن المأمون أشرف يوماً من قصره ، فرأى فقيراً بيده فحمة
يكتب بها على حائط القصر الذي يقيم به المأمون هذين البيتين :

يا قصر مُجِّع فيك الشؤم والشوم
مق يمش في أركانك البوم
يوماً يمش فيك البوم من فرحي
أكون أول من يرعاك مرعوم

(١) شخصيات صوفية لله سرور ص ١١٩ طبعة ١٩٤٨ .

فقال له المؤمنون : ما حُكِّلَكَ على هذا ؟ ! فقال : لقد حوى قُصرك من
خزائن الاموال والحلي والحلل ما لا يعد ولا يحصى ، والناس تموت جوعاً
حتى كأن الدنيا لك دون سواك ، ثم انشد :

اذا لم يكن للمرء في دولة امرئ
نصيب ولا حظ تني زوالها

إلى غير ذلك من مواقفهم التي لا يبلغها الاحصاء .

وكان الصوفية يسلكون في تقرييع الحكام وتأنيبهم شق الطرق
والاساليب ، قال ابن السكك للرشيد : لو حُببت عنك شربة ماء أكنت
تقدسها بملكك ؟ قال : نعم . قال : لو حُبس عنك خروجها أكنت
تقدسها بملكك ؟ قال : نعم . قال : ما خير ملك لا يساوي شربة ولا
بولة ؟ .

وحاول الساسة ان يشاقوا من الصوفية دينهم وضمائرهم ، وأن يدفعوا
ثمن السكوت عن ظلمهم ومساوئهم بالنفا ما بلغ ، بل حاول الكثير منهم أن
يتخذوا من الزهاد والعباد اداة لبث الدعاية ، ونشر ما يحبون ان يتصفوا
به من العدل والايان فرفض المختصون ، واستجاب المحرفون . قال زكي
مبارك في كتاب « التصوف الاسلامي » ج ٢ ص ٣٣٨ طبعة ١٩٥٤ : « والشعراني
نفسه استخدمه حكام عصره في تجميل سمعتهم بين الناس ، ودفعوا ثمن
ذلك بالسكوت عن أوقاف زاويته ، وكانت تحيط بها شبهات . »
ومبارك نقل هذا عن صاحب الدرر المنظمة في الخطط التوفيقية جزء ١٤
صفحة ١٠٩ .

وبالتالي ، فإن الحوادث والأرقام تدل بصراحة على ان التصوف في

صدر الإسلام لم يكن مقصوداً لذاته ، وإنما جاء نتيجة لأمر غير مقصود ،
نتيجة للأوضاع الفاسدة التي كان عليها المجتمع ، ولكن هذه النتيجة لم
تحل المشكلة ، ولم تصلح شيئاً من الفساد ، كما أنها لم تستمر إلى النهاية
خالصة لوجه الله ، كما كانت في البداية .

★ ★

الفصل الخامس

التصوف ونظرية المعرفة

ما هي المعرفة ؟ وما هي مصادرها ومنابعها ؟ ما هو القياس الصحيح العام الواضح الذي نغز به صحيح الأشياء من باطلها ؟ وبالتالي هل من الممكن أن يكون حدس القلب سبباً من أسباب المعرفة ؟

المعرفة

إذا كنت «واقعيًا» ومن الذين يقولون ومؤمنون بأن للعالم وجوداً مستقلاً عن الإدراك فيمكنك أن ترسم المعرفة بأنها صورة الشيء عند العقل كما هو في الواقع ، وترسم هذه الصورة في العقل بواسطة آلات اليد ، كالسمع والبصر والذوق واللمس والشم ، أو بواسطة الفكر والتأمل .

وان كنت «مثاليًا» ومن الذين يرون أن العالم لا وجود له في الخارج ،

وإنما الموجود هو إدراك الأشياء ، لا الأشياء نفسها ، فالمعرفة على هذا هي نفس الإدراك لا صورة الشيء الموجود ، إذ لا حقيقة للوجود الخارجي أبداً على هذا الافتراض .

أسباب المعرفة وأقسامها :

تنقسم المعرفة باعتبار أسبابها إلى أربعة أقسام ،

١ - المعرفة بالحوس : كتصور الحرارة والنور والطعم والصوت ، والرائحة .

٢ - المعرفة بالعقل : كمعرفة الحقائق الحسابية والهندسية .

٣ - المعرفة بالوحي : كمعرفة وجوب الصوم والصلاة ، وما إلى ذلك مما يؤخذ من كتاب سماوي ، أو حديث نبوي ، ويسمى مصدر هذه المعرفة بدليل السمع والنقل تمييزاً له عن دليل العقل .

٤ - المعرفة بالقلب : وهي ظاهرة فريدة وغريبة عن أذهاننا لأنها لا تنشأ من الحس والتجربة ، ولا من العقل وأقيسته المنطقية ، ولا من الوحي والأحاديث النبوية ، لا من كتاب ولا أستاذ ، لا من شيء سوى إلهام القلب وحده وإشراقه ، وتنبئه الصادق . وهذه هي طريقة أهل التصوف ، حيث قالوا : العلم علان : علم الكسب ، وعلم الوهب . والأول يأتي من الحس والتجربة والعقل ، ويختص بالعلوم الدنيوية ، كالعلوم الطبيعية والرياضية ؛ والثاني يأتي من الإلهام ، والالقاء في القلب ، ولا يحصل هذا الالقاء إلا للصفوة المختصين ، ويختص بالعلوم الدينية وما يتصل بها ، كمعرفة الله وصفاته ، وحقيقة النبوة والوحي والرسالة ، والحياة الآخرة ، وصفات الجنة والنار ، وأسرار العالم وخلقه من بدايته إلى نهايته ، ومعرفة الخير والشر ، وحقيقة الإنسان والغاية من

وجوده . وهذه الحقائق على ما هي عليه في علم الله تعرف بالقلب لا بالعقل ، لأمر :

١ - إن أقرب الحقائق إلى الإنسان هي نفسه التي بين جنبيه ، وهو عاجز عن ادراكها ، فكيف يقدر على معرفة الحقائق البعيدة عنه ، وعن الطبيعة بكاملها ؟

٢ - إن نظر العقل يتبع استعداد الناظر ، ويختلف باختلاف ظروفه وملابساته . ومن هنا قيل : إن الإنسان عين ما يأكل ويشرب ويلبس ، وينظر ويلبس .. وبديةً إن لكل إنسان ظروفاً تباين ظروف سواه ، ومتى تناقضت الآراء وتضاربت استحال الاعتماد عليها جميعاً ، كما أنه لا يجوز الأخذ بأحدهما دون الآخر ، لأنه ترجيح بلا مرجح ، ولأن احتمال البطلان عارض على الجميع .

٣ - إن الناظر كثيراً ما يعتقد بصحة شيء ، ويبقى على ذلك أمداً مديداً ، ثم يتبين له الفساد ، فيتبدل رأيه واعتقاده ، مع العلم بأن السبب الثاني الذي دعاه للعدول ليس بأقوى من الأول ، ولا أقل من الشك ، فالاتان إذن لا يؤخذ بها^(١) .

ومن هذه الأدلة ، وما إليها يتبين معنا أنه لا يمكن الاتكال على شيء من نظر العقل ، فيتعين الرجوع إلى القلب .

الحس الصائب

ولكن الحس الصائب لا يحصل للقلب إلا بعد رحلة طويلة وخطيرة ، وهي أن يحاهد الإنسان نفسه ، ويروضها على التوجه إلى الله وحده ،

(١) هذه الأدلة جاءت في كتاب « مصباح الانس » للقونوي تلميذ الشيخ ابن عربي .

والالتجاء اليه في جميع الأمور ، والابتعاد بها عن النقائص والذائل ، حتى تحصل لها طهارة اللسان بالتصير عن الصدق والعدل ، وطهارة الفرج عما حرّم الله ، وطهارة اليد عن العدوان ، وطهارة العين عن النظر بريية وسوء نية ، وطهارة السمع عن الكذب والغيبة ، وطهارة البقل عن الجهل والتقليد ، وطهارة القلب عن الحسد والحقد ، وطهارة الخيال عن الأماني والأفكار السوداء . ومتى تم للإنسان هذه الفضائل ألقى الله النور في قلبه ، وأصبح صادقاً في حديثه ، كأنه الرحي لا يقبل الشك والريب .

نحن والتصوف

لا أريد أن افاضل بين القلب والعقل ، كوسيلتين للمعرفة والكشف عن الحقيقة - فإن هذه المفاضلة أشكال وأخطر القضايا الفلسفية على الإطلاق ، وإنما أريد التعبير عما شعرت به ، وأنا أبحث وأتقّب في كتب التصوف ، وأتأمل وأفكر في كلمات المتصوفة . فلقد كنت قبل أسخر من التصوف ، وعن يراه شيئاً مذكوراً . لكنني بعد أن تفهمته على حقيقته آمنت بأنه يستأهل العناية ، وأن اهتمام الأولين والآخرين به لم يكن عبثاً ، وإن من يسيطر على نفسه ، ويسير بها في سبيل التنبل والرفعة ، ويتقي الله حق تقاته ويتخلق بأخلاقه الفاضلة - لا بد أن يؤيده الله بروح منه ، ويبلغ به إلى المعرفة بمظمة الله ، وبالحكمة التي منحها الله للأنبياء والأولياء ، والتي يميز بها المرء بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والقبح والجمال .

إن الفضائل متأخية متشابكة يدعو بعضها إلى بعض ، وكل خلق كريم يطرد خلقاً لئيماً ، تماماً كالجسم القوي المتبع يقاوم الأسقام ،

ويزداد قوة ونشاطاً ، وقد جاء في القرآن : « والنين امتدوا زديام .
هدى ، .

اما الرذائل فهي كأمراض الجسم يؤدي بعضها إلى بعض . ويصدق
عليهم : ان النين في قلوبهم مرض .. يظلتون يُضيفون رجساً إلى رجسهم .
ومن هنا تسود الفضيحة حيث يوجد النظام والايان ، وتسود الرذيلة
في بيئة الفوضى والإلحاد .



الفصل السادس

الى الذين يزكون أنفسهم

قال الإمام علي (ع) : « واهم الله يمينا ، أستحي بمشينة الله ، لأروض نفسي رياضة تهشّ معها إلى القرص إذا قدرت عليه مطعوما ، وتقنع بالملح مأدوما . »

إن رضى النفس بقرص الشعير والملح مع قدرتها على لباب القمح ، والعمل المصغى فضيلة في نفسه ، وبالقياس إلى غير الإمام ، أما بالقياس إلى من عف وكف عن ابن العاص الذي قاد الجيوش إلى حربه والقضاء عليه ، وصفح عن مروان بن الحكم ، وابن أوطاة - أما بالقياس إلى من سقى أعداءه الماء بعد أن منعه منه ، وحاولوا قتله عطشا ، وأوصى بقاتله خيرا ، وقال لابنائه : « وأن تغفوا أقرب للتقوى » ، أما بالقياس إلى علي بن أبي طالب - فإن الرضى بالقرص لا يعد شيئا مذكورا .

والحقيقة اني لم أفهم معنى لقول الإمام : « لأروضن نفسي » وقوله : « وانما هي نفسي أروضاها بالتقوى » إلا على سبيل التنازل والتواضع . وهل تميل نفسه إلى غير التقوى حتى تحتاج اللزويض والتمرين ؟ ان نفسه هي رقيقة التقوى وميزان الحق ، والصراط القويم إلى الله وكتابه وشريعته . انها نفس محمد (ص) بالذات إلا أنه لا نبي بعد خاتم الأنبياء وسيدهم .

إن قلت : ان هذا لا يتفق مع قول الإمام : « وخدعتني الدنيا بفرورها » ونفسي بخيانتها . وقوله : اللهم لا تعاجلني بالعقوبة على ما عملته في خلواتي من سوء فعلي واساءتي ، ودوام تقريبي وجهاتي ، وكثرة شهواتي وغفلي ، وقوله أيضاً : « إلهي ومولاي ، اجريت علي حكماً اتبعت فيه هوى نفسي ، ولم احترس فيه من تزيين عدوي » - كما يتنافى أيضاً مع قول الإمام زين العابدين : مالي كلما قلت : قد صلحت سريري وقرب من مجالس التوايين جلستي عرضت لي بلية أزلت قدمي ، وحالت بيني وبين خدمتك . فان هذا اعتراف صريح بأن الإمام مغلوب لا غالب للدنيا وكثرة الشهوات ..!

الجواب :

أولاً - ان هذا اعتراف بالعبودية لله ، لا بالذنوب ، وتمظيم وانكسار له ، والتعجاء اليه ، وتوكل عليه ، وهو ضرب من عبادة الأصفياء ، بل من أعلى مراتب العبادة وأنواعها .

ثانياً - ان السر لعظمة العطاء يكن في تواضعهم واتهامهم لأنفسهم ، فهم في خوف دائم من التقصير وعدم القيام بما يجب ، ومهما قدموا للانسانية من جليل الأعمال ، وقاموا لله بالعبادات والطاعات ، فلا يرونها شيئاً في جنب الله ، ويطلبون من أنفسهم المزيد من الجهد والاجتهاد ،

انهم يعرفون جلال الله وقدرته ، وعزته وعظمته ، فلا يعظم شيء سواه في أعينهم ، وان عظم . قال الإمام : « إن من حق من عظم جلال الله في نفسه ، وجل موضعه من قلبه أن يصغر عنده لعظم ذلك كل ما سواه » هذا هو شأن العارفين المخلصين أصحاب الهمم والطموح ، وشأن الأحرار الذين يملكون أنفسهم ، ولا يملكونهم شيء ، ويتطلعون دائماً إلى رحمة الله ومرضاته .

ثالثاً - إن أهل الصدق والایمان يملكون في جميع أقوالهم وأفعالهم طريق الحذر والاحتياط ، فإذا تحدثوا عن أنفسهم انتقدوها ، واتهموها بالتواقي والكسل ، بل كثيراً ما يبلغ بهم الأمر إلى توبيخها وتأنبها ، ولا شيء أثقل عليهم من المدح والاطراء . وقد جاء في الحديث : « احتوا في وجوه المداحين للتراب » . ومدح أمير المؤمنين قوم في وجهه ، فقال : « اللهم انك أعلم بي من نفسي ، وأنا أعلم بنفسي منهم ، اللهم اجعلنا خيراً مما يظنون ، واغفر لنا ما لا يعلمون » .

أما الذين يزكون أنفسهم ، ويبرأونها من كل عيب فإنهم لا يشعرون بواقعهم ، ولا يعرفون شيئاً من داخلهم ، وهم الذين عنانهم الله سبحانه بقوله : « قل هل أنبئكم بالآخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » قال أحد علماء النفس في تعريف الإنسان : « انه الحيوان الوحيد الذي يستطيع أن يكذب » . والأولى أن يقال في تعريفه : انه الحيوان الوحيد الذي تكذب عليه نفسه فيصدقها ، تقول له : انك صادق أمين ، وشجاع كريم ، وعالم عظيم ، فيقول : أجل أنا كذلك وفوق ذلك . وصدق من قال : « إن في أعماق كل منا يكن صغرى خداع يلتقي الأنباء ، ويموء الحقائق ، ويختلق الشائعات ، ويخرج الحق بالباطل » .

وهذا يفترق الصوفي الحق عن غيره ، حيث لا يوجد في أعماقه صحفي خداع يلفق الأنباء ، ويموه الحقائق . قال الرشيد لأحد الصوفية : ما أحسن ما بلغني عنك ! . فقال له : والله اني لحائف على نفسي من قلة الخوف عليها . وقال رجل للامام الصادق : اوصني يا بن رسول الله . فقال له : من شتمك فقل له : ان كنت صادقاً غفر الله لي ، وان كنت كاذباً غفر الله لك ، ومن قال لك : ان قلت كلمة سمعت عشرأ ، فقل له : ان قلت عشرأ لن تسمع واحدة .



الفصل السابع

التصوف وأهل البيت

اهتم أهل البيت (ع) اهتماماً بالغاً بالأدعية ، والأوراد ، ووضعوا لها صيغاً خاصة ، حفظها عنهم شيعتهم وأتباعهم ، وألفوا فيها الكتب والمجلدات . قال زكي مبارك في المجلد الثاني من كتاب « التصوف الإسلامي » : « كانت أدعية زين العابدين مما اهتم به الشيعة اهتماماً شديداً ، فصحوا رواياتهم ، ونقدوها ، وكتبوها بالذهب في كثير من البلدان .. والصوفية يستقنون ان زين العابدين كان من أهل الاسرار » .

وتكلمت عن هذه الأدعية والأوراد في كتيبي : « مع الشيعة » و « أهل البيت » و « الاسلام مع الحياة » و « الآخرة والعقل » و « المجالس الحسينية » . والآن أقتطف جملاً من دعاء كان يدعو به الامام الشهيد الحسين بن علي في يوم عرفة :

القضاء والتدبر :

« منه » : « الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع ، ولا لعطائه مانع ، ولا لصنعه صانع » .

ينسب القضاء إلى الله سبحانه ، وإلى غيره ، ونسبته إليه عز وجل تأتي على معنيين : الاول على معنى الخلق والتكوين ، كقوله تعالى : « فقضاهن سبع سموات ، أي أوجدهن وكونهن . الثاني على معنى الأمر والحكم التشريعي ، كقوله سبحانه في الآية ١٧ من الإسراء : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ، أي أمر بذلك ، وقال عز من قائل : « إن الحكم إلا لله أمر أن لا تعبدوا إلا إياه ذلك .. القيم - ٤٠ يوسف » .

وإذا نسب القضاء إلى الانسان يكون على معنى الحكم ، كقوله في الآية ٦٥ من النساء : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ، أي بما حكمت وأمرت .

و« منه » : اللهم اجعلني أخشاك كأي أراك ، وأسمعني بتقواك ، ولا تشقني بمصيتك .. وبارك لي في قدرك حتى لا اتعجل ما أخرت ، ولا أتأخر ما عجلت » .

كنت ، وما زلت أتساءل : هل الذين يعصون الله ، ويتجاوزون حدوده يؤمنون بالله واليوم الآخر ، أو انهم يتظاهرون بالإيمان رياء ونفاقاً؟ .. وبكلمة هل يجتمع الإيمان مع المصيان؟

تساءلت عن ذلك ، ولم اجد الجواب المقنع لا عند نفسي ولا فيما سمعت وقرأت ، وربما يحجب عن هذا التساؤل :

أولاً : بأن العاصين يؤمنون بالله ، ولكنهم يرجون عفوهم ومغفرته ، ويعتمدون على قوله سبحانه : « ان الله لا يغفر أن يُشرك به ، ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

وبدئية أن الغفران لا يأتي جزافاً ، بل لا بد له من سبب تقتضيه الحكمة الإلهية ، والا لم يكن للتكليف وتشريع القوانين من فائدة ، وكان الطائع والمعاصي ، والمحسن والمسيء سواء في نقي المسؤولية وعدم العقاب . وكلنا يعلم أن سبب الغفران هو التوبة والإجابة ، والرجوع إلى طاعة الله مع الندم والعزم على عدم العودة إلى العصيان ، أما من اصر على الذنوب ، وبخاصة الكبائر منها فأمره عسير .

ثانياً : انهم مؤمنون ، ولكن إيماناً ضعيفاً لا يقوى على مقاومة العاطفة والمغريات ، فإذا اصطدم معها كان مغلوباً لا غالباً ، فكما ان ضعيف الجسم يتغلب عليه من هو اشد وأقوى كذلك ضعيف الإيمان تصرعه الأهواء والشهوات .

ومهما يكن ، فإن الإيمان لا يتجزأ ، فإذا صلى الانسان وصام ، وهلل وكبّر بدافع الدين ، فلينبغي له أيضاً أن يمتنع عن الكذب والرياء والفساد والخيانة ، وما إلى ذلك من المحرمات والموبقات - يمتنع عنها بهذا الدافع ، وإلا كان إيمانه تصوراً وتخيلاً ، أشبه بأريحية البخيل وامتازته حين يستمع إلى حديث الشجاعة . ان المؤمن حقاً هو الذي يعمل ، وكأنه في يوم الحساب ينظر إلى الخلائق ، وهم امام الله سبحانه يجازي كلهم بأعماله ، تماماً كما قال الحسين : « اللهم اجعلني اخشاك كآني اراك » ، وكما قال ابره امير المؤمنين : « اعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » .

و « منه » اللهم اجعل غناي في نفسي ، واليقين في قلبي ، والاخلاص

في عملي ، والنور في بصري ، والبصيرة في ديني .

ان كل واحد من الناس كائناً من كان يحتاج إلى الناس ومحال ان يتم المجتمع ويكتمل بدون التعاون ، فأنت متمم ما في غيرك من نقص ، وغيرك متمم ما فيك من نقص ، والكل يسرون في طريق الاكتمال الاجتماعي . وإذا لم يكن الانسان كائناً مستقلاً عن غيره ، فكيف سأل الحسين ربه سبحانه أن يحمله غنياً في نفسه ؟

الجواب :

ان التعاون على الخير فضيلة من غير شك ، لأنه ضرورة اجتماعية ، أما الميش على حساب الآخرين ، وبيع الدين والكرامة بالدنيا وحطامها فريضة ممقوتة يتعوذ منها كل خلص كما يتعوذ من الشيطان ، والحسين (ع) سأل ربه العفو عن كل موقف مشين يمس من دينه وكرامته ، سأل أن يكون غنياً في عمله وجده واجتهاده ، واثقاً بالله دون غيره ، مفتقراً إليه دون سواه .

قال الامام الصادق (ع) : « اتقوا الله وصونوا أنفسكم بالورع ... والاستفتاء بالله عن طلب الحوائج إلى صاحب سلطان واعلموا ان من خضع لصاحب سلطان ، أو لمن يخالفه على دينه طلباً لما في يده من دنياه أخذه الله ومقته عليه ، ووكله إليه ، فان هو غلب على شيء من دنياه فصار إليه منه شيء نزع الله البركة منه ، ولم يؤجره على شيء ينفعه في حج ، ولا عتيق ، ولا بر . ونقل عن الشيخ البهائي انه عقب على هذا الحديث بقوله : « صدق الامام ، فقد جربنا ذلك ، وجريه المجرمون قبلنا ، واتفقت الكلمة منا ومنهم على عدم البركة في تلك الأموال ، وسرعة تقادها واخيمجلها ، وهو أمر ظاهر محسوس يعرفه كل من حصل على شيء من تلك الأموال الملعونة » .

وجاء في الحديث الشريف عن الرسول الأعظم « اللهم ارزق محمداً وآل محمداً ، ومن أحب محمداً وآل محمداً الكفاف والكفاف » .

وقال الحسين : « اللهم حاجتي التي أعطيتها لم يضرنني ما منعتني ، وإن منعتنيها لم ينفعني ما أعطيتني ، أسألك فكاك رقبتي من النار » .

هذه هي أمنية الأبرار « النجاة من النار » ولا شيء سواها .. فإن حصلوا عليها ، ثم فقدوا كل شيء حتى الماء والهواء ، وحتى لو قطعوا إرباً إرباً فهم الراجحون المنتصرون . وإن فقدوها ، ثم ملكوا الكون بما فيه من أرضه إلى سمائه فهم الخاسرون المغبونون .. وهذا معنى قول الحسين (ع) في هذا الدعاء الذي نحن بصدده مخاطباً ربه : « ماذا وجد من فقدك ؟ وما الذي فقد من وجدك ؟ » .

ولم تكن أقوال الحسين إلا نبضاً من أعماق قلبه يتمرس بها ويحيهاها ، ولو جرت عليه الكوارث والخطوب ، فلقد قال ، والسيوف تتهال عليه من كل جانب : « هوّن علي ما نزل بي إنه بعين الله » . فالحسين يسر بالآلم والمصاب ما دام لله فيه رضى ، فالحكمة والصلاح والخير هو ما يختاره الله ، وإن كان فيه نهاب النفس والأهل والمال ، فإن حصل شيء من هذا في سبيل الله ، أو حصلت مجتمعة لم تضرب النفس ، ويتزعزع الايمان ، لأنها هي المطلب والمهدف .

هذا مبلغ أهل البيت من الدين واليقين بالله ، وهذه منزلتهم من العلم به سبحانه ، والتوجه إليه بالفعل قبل القول ، وهذا هو التجرد عن الدنيا وغاياتها ، والفتاء في جنب الله عز وجل ، والانجذاب إليه ، وهذا هو التجلي والاشراق والنور والكشف ، وبلوغ الكمال . ومساذا لأهل

التصوف بعد قول الحسين : « ماذا وجد من فقدك ؟ ! وما الذي فقد من وجدك ! » .

وقال : « إلهي ان اختلاف تدبيرك ، وسرعة طواء مقاديرك معنا عبادك العارفين بك من السكون إلى عطاء ، واليأس منك في بلاء » .

ليس للعارفين وأهل اليقين أطوار وحالات ، ولا شخصيات تتحول وتبديل تبعاً للظروف والملابسات ، فإيمانهم بالله أقوى من أن ترعزعه الحوادث ، وتقنهم به في السراء تماماً كثقتهم في الضراء ، لا يبطرون عند الصحة والغنى ، ولا ييأسون عند المرض والفقر ، لأن الحالين في طريق الزوال . قيل لبعض الحكماء : ما لنا لا نراك فرحاً ولا حزيناً ؟ فقال : لأن الغائب لا يتلافى بالمبرة ، والآتي لا يستدام بالحيرة . وقال عز من قائل : « وان يسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو » ، وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء - ١٧ الانعام . وما دام الأمر إلى مقادير الله سبحانه برفع الوضيع ، وتنفي الفقير ، وتقهر الغني ، وتمرض السليم ، وتنفي السقيم فعلام السكون إلى العطاء ، واليأس في البلاء ؟ !

وقال : « إلهي ، أمرت بالرجوع إلى الآفار ، فأرجعني إليك بكسوة الأنوار وهداية الاستبصار ، حتى أرجع إليك منها ، مصون السر عن النظر إليها ، ومرفوع الهمة عن الاعتماد عليها ، أنك على كل شيء قدير » .

يقول : إلهي انك خلقت الكائنات ، وهي تدل عليك من كبرها إلى صغیرها ، وأمرتنا بالنظر فيما أودعته فيها من الحكمة وبدائع الصنع والتكوين ، لتحصل لنا المرفة من طريقها بقدرتك وعظمتك ، ولكننا نسألك أن تهينا نوراً واستبصاراً من عندك ، لنؤمن بك مباشرة دون أن نرجع إلى الآفار من خلق السموات والأرض ، حتى إذا رأيناها

لم نزد معرفة وبقينا بك ، بل يكون رجوعنا اليها كخروجنا منها ،
لأنها لم تفتح لنا أبواباً جديدة للإيمان بك بعد أن زوّدت قلوبنا بالنور
والسكينة .

وهذا هو سبيل الصوفية الذي ينتهي بالإنسان إلى الإيمان بالله عن
طريق القلب لا عن طريق العقل وأقيسته المنطقية .

★ ★

الفصل الثامن

الاتحاد والحلول

وقع بعض المشرقين في أخطاء جوهرية ، وهم يكتبون عن التصوف في الاسلام ، وتبعهم من الكتاب من لا منطق له إلا منطق الاجانب الأبعاد .

بين الزهد والتصوف

من تلك الأخطاء الخلط بين الزهد والتصوف ، واعتبارهما شيئاً واحداً ، مع ان التصوف قد أخذ في مفهومه مجاهدة النفس وترويضها ، أما الزهد فهو مجرد الإعراض عن الدنيا ومتاعها بأي نحو ، أجل ، ان الزهد ثمرة من ثمرات التصوف ، وليس التصوف بالذات .

الاتحاد والحلول

ومنها الخلط وعدم التمييز بين الاتحاد ووحدة الوجود مع ان مفاهيمها

مُشَابِهَةٌ ، فالاتحاد هو أن تتحي من الانسان كل صفة من صفات الجسم ،
ويزول عنه كل ما هو غير روحاني ، ومتى تم ذلك يتحد الانسان بالله ،
ويصير علم الله ، وقدرته قدرة الله ، وعظمته عظمة الله ، ونسب
هذا الاتحاد إلى أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ .

أما الحلول فهو ان الله قد حل في الانسان وفي غيره من أجزاء هذا
العالم ، ولكن هذا العالم المشاهد عدمٌ زائل ، وشر محض ، فإذا تجرد
الانسان عن كل أثر من آثاره ، وصفة من صفاته ينصب المحل ، وهو
الجسم ، ويبقى الحال ، وهو الله . وعليه يكون الفرق بين الاتحاد
والحلول اعتبارياً لا جوهرياً ، إذ على كلا التقديرين يتصف الانسان بالصفات
الالهية عندما يتجرد من المادة ، سوى ان هذه الصفات لا توجد في الانسان
إلا بعد التجرد بناء على الاتحاد ، وهي موجودة فيه قبل التجرد بناء
على الحلول ، ولكنها محجوبة بصفات الجسم ، ومتى زالت هذه الصفات
المادية ارتفع الحجاب ، وتجلي الله في الانسان بكامل صفاته . ونسب
القول بالحلول إلى الحلّاج الذي قتل سنة ٣٠٩ هـ .

وحدة الوجود

أما وحدة الوجود فقد فسرت بتقاسير شتى ، ويمكن إرجاعها إلى
معنى واحد نستطيع فهمه وهضمه ، وهي نفي التعدد في الوجود ، وعدم
الفرق بين حقيقة الوجودات والموجودات ، وانه لا يوجد شيان أحدهما
واجب كامل ، وعلة موجودة للغير ، وآخر ممكن ناقص يستمد وجوده
من الغير ، وانما الوجود واحد ، وهو واجب الوجود ، والابدي
الأزلي ، والظاهر والباطن ، هو كل شيء سواه . وعلى هذا تكون
وحدة الوجود في قبالة القول بتعدد الموجود ، وتقسيمه إلى الواجب
بذاته ، والممكن بذاته . ومهما يكن ، فإن كلا من الاتحاد أو الحلول

يستدعي الإثنينية والتعدد ، ولا تعدد في وحدة الوجود . ونسب القول
بوحدة الوجود إلى ابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ^(١) .

ويتفق القول بوحدة الوجود مع المذهب المادي القائل بأن مرجع كل
شيء إلى المادة . وانها توصف بجميع صفات الله من الأبدية والأزلية
والقدرة ، وان كل ما توحى قوانينها المعبر عنها بالقوانين الآلية الميكانيكية
لا بد أن يتحقق ويكون ، لأنه لا قوة قاهرة غالبة وراءها .

صدر المتألهين :

أما الفيلسوف الشهير محمد بن ابراهيم المعروف بصدر المتألهين فقد نفى
عن أهل العرفان والتصوف الحق القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود ،
واطال الكلام في تبرئتهم من هذه التهمة في الجزء الثاني من السفر الأول
من كتاب « الاسفار » ، وقال فيما قال : حاشاكم من ذلك ، ومن نسب
اليهم شيئاً منه فهو قاصر النظر والفهم .

وتتلخص أقواله بأن أهل العرفان حين يقولون : ان الوجود واحد ،
فلا يريدون وحدة الوجود ، وما إليها مما يستدعي الكفر والجحود ،
كيف ؟! وم يقسمون الوجود إلى واجب وممكن ! ولكن لما رأوا ان
أصل الوجودات الممكنة واحد ، وهو واجب الوجود ، وان عليها كلها
تعددت ، وتسلسلت فلا بد أن ترجع في النهاية إليه سبحانه ، وانها جميعاً
فانية ولا يبقى إلا وجهه الكريم قالوا : ان الوجود حقيقة إنما هو
للوحد الدائم ، وارادوا بذلك ان جميع الممكنات تنفرع عنه وحده .
ومن المقيّد أن تنقل شطراً من أقواله في هذا الصدد ، قال في صفحة ٣٠٠ :

« المألول لا حقيقة له ولا معنى غير كونه أثراً وثاباً من دون ذات

(١) برآء من هذه التهمة صدر المتألهين ، وعبر عنه في كتاب الاسفار بالشيخ العارف الموحّد
الرباني الصمداني ، فهو في نظره موحّد قه سبحانه لا للوجود بما هو وجود .

تكون معروضة لهذا المعنى ، كما ان اللمعة المقيضة على الاطلاق انما كونها أصلاً ومبدأ ومتبوعاً هو عين ذاته ، فإذا ثبت تنامي سلسلة الموجودات من العلل والمعلولات إلى ذات بسيطة الحقيقة النورية الوجودية متقدماً عن شوب كثرة ونقصان ، وامكان وقصور وخفاء بريء الذات عن تعلق بأمر زائد حال أو محل ، خارج أو داخل ، وثبت انه بذاته فياض ، وبحقيقته ساطع ، وبهويته منور للسموات والأرض ، وبوجوده منشأ لعالم الخلق والأمر - تبين وتحقق ان لجميع الموجودات أصلاً واحداً هو الحقيقة والباقي شئونه ، وهو الذات .. وغيره اسماء ونعوت ، وهو الأصل وما سواه اطواره ، وشئونه ، وهو الموجود وما وراءه جهاته وحيثاته . ولا يتوهم أحد من هذه العبارات أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالى نسبة الحلول ، هيئات ان الحالية والمحلية يقتضيان الاثنينية في الوجود بين الحال والحل ، وهما هنا عند طلوع شمس التحقيق ظهر ان لا ثاني للوجود الواحد الأحد الحق ، واضمحلت الكثرة الوهمية .

وقال في مقام آخر من كتاب « الأسفار » : « ان الصديقين من الصوفية يفنون عن رؤية أنفسهم ، ولا يرون الا الله .. انهم يصلون إلى مقام الوحدة من غير شبهة الاتحاد ، أي انهم موحدون ، وليسوا من القائلين بوحدة الوجود .

وما ذهب اليه صاحب الأسفار من نفي الحلول والاتحاد عن كثير من الصوفية يتفق مع أصول الدين ومبدأ الشريعة للقائل : « الحدود تدرأ بالشبهات » ، فمهما أمكن تأويل كلامهم وحمله على ما لا يتنافى مع الدين فهو المتبع .

وذلك مثل قول الشبلي : « ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله معه » ، وقول الجنيد : « والآن ليس مع الله شيء » ، حين سمع الحديث الشريف : « كان الله ، ولم يكن معه شيء » .

وقال صوفي : « حجببت للمرة الأولى فرأيت الكعبة ، ولم أر رب
الكعبة ، ولما حجببت الثانية رأيت الكعبة ورب الكعبة ، ولما حجببت
الثالثة رأيت رب الكعبة ، ولم أر الكعبة » .
والأولى حجة الناقل الداهل ، والثانية حجة المتأمل والمفكر ، والثالثة
حجة القالي في الوجود .



الفصل التاسع

الانسان

ما أعجب هذا الانسان الذي يضع نفسه بنفسه موضع البحث والتحقيق... فيتكلم عن طبيعته وحقيقته ، وعن أصله ومآله ، وأخلاقه وأفعاله ، ونقصه وكآله ، ويصدر أحكامه على ذاته بذاته ، كما يصدرها على أي كائن آخر ..

والآن تعالى معي أيها الانسان ، لنتمع إلى ما قيل عني وعنك .

أصل الانسان

قالوا : ان هذا السيل المتدفق من أفراد الانسان لم يتولد في الاصل من كائن عاقله ، بل تحول من طبيعة إلى طبيعة ، ومن شكل إلى شكل ، حتى أصبح كما نراه الآن^(١) .

(١) نقل المجلسي في الجزء الرابع من بحار الانوار المعروف بالسما والعام ان المسلمين والنصارى واليهود اتفقوا على أن ابا البشر هو آدم ، وقال الفلاسفة : لا أول للانواع المتوالة . وقال =

وليس لهذا القول مدركا إلا الحدس والظن ، فان مشكلة أصل الانسان ليست مجالا للعقل والفكر ، ولا يرجع فيها إلى العلم والتجربة ، انها مشكلة غيبية لا يحلها إلا الدين ، ولا تعرف إلا بالوحي . وإذا حل العلم مشكلة المواصلات والغذاء والكساء ، فليس معنى هذا انه على كل شيء قدير ، فهل يستطيع العلم أن يخبرنا عن كل ما حدث في الكون منذ وجوده ، حق اليوم بحيث لا يشذ عنه كبيرة ولا صغيرة في الأرض والسماء ١٢

إن أصل الإنسان محال أن يعرف بالعلم والعقل ، فطريق معرفته غير منحصر بالوحي لا بد أن يقع في الأوهام والأخطاء ، ويخبط خبط عشواء كما حدث لكل من تكلم عن أصل الإنسان على أساس غير الدين والوحي . وقد جاء في القرآن الكريم الآية ٥٩ من آل عمران : « ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب » . والآية ٣٧ من سورة الكهف : « أكفرت بالذي خلقك من تراب » والآية ٥ من سورة الحج : « فإنا خلقناكم من تراب » والآية ٢٠ من سورة الروم : « ومن آياته أن خلقكم من تراب » والآية ١٣ من سورة الحجرات : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، إلى غير ذلك من الآيات . وجاء في الحديث الشريف : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

تعريف الانسان :

لقد عرف الانسان نفسه بتعاريف شتى لا يشملها قامم مشترك ، منها انه حيوان ناطق ، أو ضاحك ، أو إلهي ، أو مدني بالطبع ، أو فيه

= غيرهم : ان الاجسام كانت على طبيعة واحدة ثم تمتدث العناصر بواسطة الحرارة التي احدثتها الحركة ، وبعد أن تمتدث العناصر واختلطت وتحركت حصلت العفونة ، ومن العفونة تولد الانسان كما يتولد النود في الفاكهة واللحم ... لقد افترض هؤلاء دون ان يمتدوا حل دليل . وغال المؤمنين بآدم ، حيث نسبوا اليه كتابين احدهما اسمه «س الخفايا» والثاني اسمه «الملكوت» وموضوعها في علم الحروف ...

انطوى العالم الأكبر ، أو أفضل من الملائكة ، أو أخبث من الشيطان ، وقال سارتر زعم الوجوديين : ان وجود الإنسان عبث زائد عن الحاجة . وقال آخر : انه الكائن الذي يستطيع أن يكذب . وقالت الملائكة : انه يفسد في الأرض ، ويمسك السماء ، كما صرحت الآية ٣٩ من سورة البقرة .

وقال بعض الصوفية : ان الإنسان خليفة الله في أرضه صورة ومعنى ، أما صورة فلان وجود الانسان يدل على وجود الباري ، كالبناء يدل على وجود الباني ، وأما معنى فلأن وحدانية الإنسان تختلف عن وحدانية الله ، وذاته عن ذاته ، وإرادته عن إرادته ، وسمعه عن سمعه ، وبصره عن بصره ، وكلامه عن كلامه ، وعلمه عن علمه ، وليس لأحد من المخلوقات أن يخلف عن الله في شيء غير الإنسان .

ثم قال هذا الصوفي : أما قول الملائكة بأن الإنسان يفسد في الأرض فلأنهم نظروا اليه من جانب الشر الذي فيه ، ولم ينظروا إلى جانب الخير الذي أشار الله اليه بقوله : « اني أعلم ما لا تعلمون » (١) .

وجاء في المجلد الرابع عشر من كتاب « بحار الأنوار » للجلوسي ان المخلوقات تنقسم إلى أربعة أقسام :

- (١) فيه القوة العقلية دون الشهوانية ، وهم الملائكة .
- (٢) فيه القوة الشهوانية دون العقلية ، وهو الحيوان .
- (٣) ليس فيه ثمة شيء منها وهو الجماد والنبات .
- (٤) فيه الأمران ، وهو الإنسان .

وعلى هذا فالملائكة حين وصفوا الإنسان بالفساد نظروا إلى القوة الحيوانية ، واهملوا القوة العقلية الإنسانية .

(١) روح البيان للشيخ اسماعيل حقي ١ ص ٩٦ .

ومن المقيّد أن نذكر ما جاء في كتاب « مصباح الانس » لابن حمزة في شرح « مفتاح الغيب » للقنوي ، قال في ص ٣١٥ :

إن في الإنسان خاصية المعادن ، وهي الكون والفساد ، وخاصية للنبات ، وهي النمو والقضاء ، وخاصية الحيوان ، وهي الحس والحركة ، وخاصية الإنسان ، وهي الفكر والادراك ، وخاصية الملائكة ، وهي الطاعة والحياة .

فالإنسان يتعلّق كالكلب والهر ، ويحتال كالغشّاق ، ويتسلّح كالقنفذ ، ويهرب كالطير ، ويتحصن كالشّرات ، ويمدو كالغزال ، ويبطئ كالغلب ، ويسرق كالقارورة^(١) ، ويفتخر كالطاووس ، ويحقد كالجل ، ويتعمل كالبعير ، ويشمس كالنمل ، ويفرد كالطير ، ويحرص كالخزير ، ويصبر كالجمار ، ويتفجع كالنحل ، ويصر كالقرب ، وهو شجاع كالأسد ، وجبان كالأرنب ، وأنيس كالجمام ، وخبيث كالثعلب ، وسلم كالجل ، وابسّ كالخوت ، وشؤم كالبوم .

ومرة ثانية نقول : إن معرفة أصل الإنسان لا ترتبط بالحس ومشاهداته ولا بالعلم وتجربته ، ولا بالعقل ومناقشته ، ولا بفطرة الإنسان وبدعته ، وإنما ترتبط بالدين والوحي لا غير ، أما معرفة حقيقة الإنسان كما هي ، ومن جميع جهاتها فمحال ، وإنما نعرف بعض صفاته بالقياس إلى ما يصدر عنه من أفعال وآثار .

أما الأقوال المتضاربة في تعريف الإنسان فإن دلت على شيء فأتينا تدل على أن في طبيعته أسرار المنجيات والمهلكات بكاملها ، وإن الأحاطة

(١) قل أن نفس العلاج كانت تملو خلقه على صورة القار تارة ، وعلى صورة الثعلب أخرى ، وعلى صورة الكلب حيناً ، وإن محمد بن طليان الصوفي خرجت نفسه من خلقه على هيئة ثعلب صغير .

بها فوق المستطاع ، وعلى هذا يسوغ لنا أن نقول في تعريف الإنسان :
انه الذي يحاول أن يعرف نفسه على حقيقتها ، ولكن على غير
جسوى .

وقال الإمام علي : ان الانسان في بعض حالات يشارك السبع الشداد
أي الكون بكامله ، فكما ان الحياة تتوقف على هذا الكون كذلك تتوقف
على الإنسان نفسه .

وقال أبو يزيد البسطامي : طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتني ، أي
أن ذاته فوق عالم الطبيعة ، وعالم المثال^(١) .

(١) الاسفار الملا صدرا ، الجزء الأول من السفر الرابع ص ٢١٢ طبعة ١٣٧٨ هـ .

الفصل العاشر

الشیطان وقلب الانسان

مها اختلف الصورية فيما بينهم فإنهم متفقون كلمة واحدة على أن التصوف يبتدىء من التغلب على ميول النفس وأهوائها . وليس هذا التغلب بالأمر اليسير ، فقد استسلم وخضع للأهواء في ذلة وصفار الألوف من العلماء والفلاسفة ورجال الدين ، وقضوا حياتهم ، وليس لهم مع أمر الهوى أمر ، ولا مع حوله وقوته حول ولا قوة . ولكن إذا أنشبت الشهوة اظفارها بالملايين فليس معنى ذلك انها هي التي تحدد مصير الناس باجمعهم ، وان الإنسان لا بد أن يقع أسيراً لها كائناً من كان ، وإلا لم يكن للحرية والاختيار مكان ، ولا للخير والشر معنى ، ولا للقوانين والشرائع مبرر ، حيث لا تبعة ولا مسؤولية .

إن الإنسان ، أي إنسان ، مسئول عن عمله مها تكن الظروف والملايسات ، ما دام قادراً على أن يقف من البواعث والمغريات موقفاً سليماً ، وماذا لدى المغريات غير الدعوة والتحسين ؟ وهل تقلك المومس إلا للتبرج ؟ وليس من شك في أن الموقف معها دقيق وخرج ، ولكنه الحك لقوة الإرادة ، وتمييز الرجال من أشباه الرجال .

وفي هذا الموقف الحاد للمسير يأتي دور المتصوف ، وجهاده مع النفس
الآتامة وميولها وكما ان البطل هو الذي يصارع الخصم عند التزال كذلك
الصوفي هو الذي يتقلب على ميول النفس وتزعاجاتها ، ولا يستجيب لأهوائها
وشهواتها ، بل تكون أسيرة له يأمرها فتطيع ، ولا يكون أسيراً لها
تأمره فيطيع . فهذا التصوف لا يعني شيئاً غير الصبر وقوة الإرادة
والاجتهاد في مقاومة النفس إذا أرادت الانحراف والغواية . قال أحد
المؤلفين :

« ان الشيطان يقرع على باب قلبك ، ولكن ثق أنه لم يقوَ من تلقاء
نفسه على فتح الباب ، لأنه رجل مذهب لا يقترف جرعة هتك حرمة
مسكنك ، بل يكتفي بطلب الاذن بالدخول ، فلا تأذن له ، وإلا أن
تقارب الباب ، حتى ولا لتري من الطارق ؟ ان من يفتح الباب
فقد هلك .. ان دقيقة واحدة مع الشيطان كافية لأن تورثك مورد
التهلكة » .

وهذا صحيح نطق به القرآن الكريم حكاية عن الشيطان . الآية ٢٢
من سورة ابراهيم : « وقال الشيطان لما قضي الأمر إن الله وعدكم
الحق ووعدتكم فأخلفتكم وما كان لي عليكم إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي
فلا تلاموني ولوموا أنفسكم ما أنا بمصرخكم وما أنتم بمصرخي » إني كفرت
بما أشركتموني من قبل ان الظالمين لهم عذاب أليم ، فليس لإبليس أو
الشهوات أو الإرادة الشريرة أو المغريات الخارجية مها شئت فعبّر ، ليس
لها إلا الدعوة ، وما عليك إلا الرفض إذا أردت أن تكون انساناً
كريمًا . وهذا ما أراده الإمام علي (ع) من قوله : « أعينوني بورع
واجتهاد ، وعفة وسداد » .

دعانا الإمام أن نصبر ، ونعف ونكف إذا اعترضت سيئنا المغريات ،
دعانا أن نقاوم ونجاهد ، ولا نستسلم للخطيئة ، لأن من استسلم لها فقد

تتأزل عن شخصيته ، وبما نفسه من الوجود ، وتركها للأهواء تفعل به ما تشاء ، لا إرادة له ولا إدراك ، ولا شيء أبداً . فهو إذ ينكر وجود الله والفضائل ، ويحلم ويحرم فإنما ينطق بلسان الدنيا والشيطان ، لا بلسان العقل والإيمان . قال الإمام مخاطباً الدنيا ، « فوالله لا أذل لك فتستذليني ، ولا أسلس لك فتقوديني » .

وقال حفيده الامام جعفر الصادق :

« الدنيا بمنزلة صورة ، رأسها الكبر ، وعينها الحرص ، وأذنها الطمع ، ولسانها الرياء ، ويدها الشهوة ، ورجلها العجب ، وقلبيها الغفلة ، وكونها القناء ، وحاصلها الزوال ، فن أسبها أورثته الكبر ، ومن استحسنها أورثته الحرص ، ومن طلبها أورثته إلى الطمع ، ومن مدحها أكسبته الرياء ، ومن أرادها مكنته من العجب ، ومن اطمأن اليها أركبته الغفلة ، ومن أعجبه متاعها قتلته فيما لا يبقى ، ومن جمها وبخل بها رده إلى مستورها وهو النار » .

فالكبر والحرص والطمع والرياء والشهوة والعجب والغفلة — كل هذه وما اليها من المساوي تأتي كنتيجة طبيعية لحب الدنيا والميل مع الهوى . وكل واحدة منها تدع الانسان في ظلمات تعميه عن رؤية الله ومعرفة الحقيقة ، فكيف اذا تعاونت عليه مجتمعة ؟

أما إذا انصرف عن الموبقات ، وروّض نفسه رياضة تجعل هواء ورصاء في طاعة الله وحده ، حتى ولو كان فيها البلاء والضرّاء ، فإنه ، والحال هذه ، يسير تلقائياً مع فطرة الله التي فطر الناس عليها ، وينزع بطبعه إلى الإيمان بالواحد الأحد ، ولا يحتاج إلى اقيسة الفلاسفة واستدلالاتهم المنطقية ، ونقاشهم وحوارهم ، فهذا الإيمان يستند إلى القلب وحده ، على شريطة أن يكون طاهراً نقياً من كل شائبة .

وعلى هذا السبيل نستطيع القول بأن ما من أحدٍ انكر وجود الله إلا لانه أسير الاهواء والشهوات ، قال الامام الصادق : « ابعد ما يكون العبد من الله عز وجل إذا لم يهمله إلا بطنه وفرجه » ، ولذا ينتشر الالحاد ، حيث ينتشر الفساد . وهذا ما أراده الصوفية من الكشف ، أي أن الايمان بالله يحصل في القلب الزاكي تلقائياً بدون دراسة وبرهنة ، لأن هذه لا تثمر غير الشك والارتياب إذا لم يكن القلب صافياً نقياً .

ولا شيء أدل على ذلك من أننا نجد في كل عصر افراداً يؤمنون بفطرتهم ، فقد حدثنا التاريخ عن حنفاء في الجاهلية تركوا قومهم يعبدون الاصنام ، وعكفوا على عبادة الرحمن . ومهما شككتُ فلاني على يقين بأن طهارة القلب ، والخوف من الله سبحانه يترك المحرمات والموبقات ، وطاعته بفعل الواجبات والمعبادات ، والاخلاص له في جميع الاقوال والاعمال - يكون سبباً كافياً وافياً لمعرفة الله عز وجل ، والحكمة أيضاً . ولا أريد بالحكمة الحكمة النظرية ، والعلوم الطبيعية ، وانما أردت الحكمة التي وصف الله بها الانبياء وأهل الخير والمعرفة ، وأشار إليها بقوله : « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً » ، أردت الحكمة التي جاءت على لسان الامام علي بن طالب ، ولسان لقمان الحكيم ، وهي التي تقرنا من الخير والهداية ، وتبتعد بنا عن الشر والضلالة . وقد جاء في الحديث الشريف ، « رأس الحكمة مخافة الله » ، أي أن الخوف مصدر الحكمة ، وقال الامام الصادق : « الحكمة ميزان التقوى ، وثمرة الصدق » .



الفصل الحادي عشر

المستشرقون والتصوف

كان المستشرقون ، وما زالوا الرائد للناصح للاستعمار - إلا قليلا منهم - ولم تكن بحوثهم في الاسلام وتاريخ العرب والمسلمين وتراثهم إلا التحريف والتزييف ، وإلا للدس واحداث الثغرات في الصفوف . وما تكلموا عن شيء يتصل بالاسلام والمسلمين إلا بهذا القصد ، أما العلم والتأنيس الحقيقة الذي تذرّعوا به فكذبٌ وخداع واحتيال . وفي كتاب « الشيعة والحاكمون » قدمت أرقاما على هذه الحقيقة ، والآن وبمناسبة الكلام عن التصوف اذكر أمثلة من آراء بعضهم في التصوف الاسلامي ، كشاهد على العداء والكيد للاسلام وبني الاسلام .

قال المستشرق نيكلسون في كتاب « الصوفية في الاسلام » تعريب نور الدين شريعة ص ٩٠ طبعة ١٩٥١ :

« المتصوفون قد أدوا دون ريب عملا جليلا للاسلام ، فهم يتبنون قشور الدين ، واصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية ، وتطهير

البواطن ، لا بالعمل الظاهري - قد مكنوا ملايين للناس من حياة غنية عميقة .

والقشور في نظر هذا المستشرق هي الصلاة ، وبناء المساجد ، والتفرقة بين الكفر والاسلام . وقد قال في صفحة ٨٨ : « والصوفي الكبير أبو سعيد بن أبي الخير حين يتحدث بلسان القلندرية يعبر عن قواعدهم في تحطيم هذه الأوثان في شجاعة تأخذ بالألباب حين يقول : لن تؤدي ما فرض علينا من واجب مقدس ما لم نذّر كل مسجد تشرق عليه الشمس خطاماً ، ولن يظهر المسلم حق المسلم ما لم يصر عنده الايمان والكفر واحداً .

لقد روج نيكلسون لهذه الفكرة ، ونعتها بالشجاعة لا لشيء إلا لأنها جرأة على الله والرسول ، ان معنى هدم المساجد ومساواة الكفر والاسلام انكار صريح للقرآن ، والسنة النبوية ، والشريعة الاسلامية ، وهذا هو أمنيته وأمنية أمثاله من المستشرقين ..

وقال في ص ٦ : « القارئون للقرآن من الأوروبيين لا تعوزهم الدعشة من اضطرب مؤلفه ، وعدم تماسكه في معالجة كبار المضلات ، وهو نفسه لم يكن على علم بهذه المتعارضات .

فالقرآن بزعم ألفه محمد ﷺ ، وهو مضطرب يناقض بعضه بعضاً ، ولم يدرك محمد نفسه هذا التضارب والتناقض ..

هذا هو الاستشراق عند أكثر المستشرقين : دس وتشويه وتهجم على الاسلام ومقدساته .. قال طه عبد الباقي سرور في كتاب « شخصيات صوفية » ص ٥٤ - ٥٦ : « لبعض المستشرقين غرام بالشك ، ولبعضهم ولع ملح بالتجريح الحظي للتراث الاسلامي ، والثقافة الحمديدية ، فجاءت دراستهم للتصوف الاسلامي مطبوعة بطابع الشك ، موسومة بالتجريح ، مرقومة بالهوى .. وكان أقرب رجال الاستشراق إلى الانصاف هو المستشرق العالم نيكلسون .

وإذا كان نيكلسون الذي نقلنا طرفاً من أقواله هو أقرب المشرقين
إلى الإنسان فكيف بغيره ١٢

وبالتالي ، فملينا نحن العرب والمسلمين ، وعلى كل باحث ينتقد الحقيقة
أن يربط بين أقوال هؤلاء المشرقين ، وبين الاستعمار ، وينظر إليها
كوسيلة من وسائله ، وأداة من أدواته . علينا أن ننظر إلى ما يكتبون
ويشرون بيقظة وحذر ، ولا نتخذع بشيء مما يُضفونه على بحوثهم من
ألوان التحديق والتدقيق ، فإنها ستار للدسائس والمؤامرات .

★ ★

الفصل الثاني عشر

كرامات الأولياء

بين المحال والتعجب

فرقٌ بـميد بين ما يحيله العقل ويحزم بعدم وقوعه ، وبين الذي يتعجب منه بعد وقوعه - مثلاً - إذا قال لك قائل : الأسود أبيض ، والموجود معدوم ، والواحد أكثر من الاثنين ، والعشرة أقل من الواحد ، فإن عقلك يرفض هذا بمجرد سماعه ، وبدون توقف ، لأنه محال في نفسه ، ممتنع في ذاته . أما إذا سمعت رجلاً يخبر بالمغيّبات ، أو يقرأ الأفكار على واقمها فانك لا تتكر عليه ولكتك تتعجب منه ، لأنه أتى بغير المعتاد والمألوف .

القرآن والمعجزات

لقد أكبر القرآنُ العقلَ ، وأجلّه أي إجلال ، واعتبره أساساً للتفكير بخلق الإنسان ، والسموات والأرض ، ودليلاً للإيمان بالله وكتبه ورسله ، وفي الوقت نفسه ذكر للأنبياء معجزات خارقة للمادة ، كقصّة العزير

الذي أحياء الله بعد أن أماته مئة عام ، وأبقى طعامه على ما كان لم تقيره السنون ، وحكاية ابراهيم الخليل مع الطيور الأربعة ، وكيف أتت إليه سعيًا بعد أن قطعتهم وفرق أجزاءهم على الجبال ، وكمصا موسى التي انقلبت حية تسعى ، وكإبراهيم عيسى الأكمة والأبرص والأعمى ، وأحيائه الموتى ، وكمعاربة الملائكة مع الرسول الأعظم خاتم النبيين ، ورميه الحصى والثراب في وجوه المشركين ، حيث كانت الرمية سبباً لهزيمتهم وانتصار المسلمين عليهم . وذكر القرآن أيضاً كرامات الأولياء ، كحمل السيدة مريم بلا دنس ، وقصة أهل الكهف ، وقصة آصف بن برخيا مع سليمان في عرش بلقيس ، وقوله : أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك ، وما إلى هذه من خوارق العادات التي جاء ذكرها في الكتب السماوية ، ولو كان محالاً لم يخبر القرآن عن وقوعها ، ولم تتقبلها عقول الملايين عبر القرون والأجيال .

بل ان القرآن قد أثبت السحر : « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا » يعلمون للناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من أحد حتى يقولا إنما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منها ما يفرق بين المروء وزوجه وما هم بضائرين من أحد إلا بإذن الله ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم - ١٠٢ البقرة .

الكرامات :

وعلى هذا فان حصول الكرامات على أيدي الأولياء أمر ممكن يقره الدين ولا ياباه العقل ، وقد فرّق علماء الكلام بين المعجزة والكرامة بأن يشترط فيها التحدي ، كأن يقول النبي لمن يُبعث اليهم : إن لم تقبلوا قولي فاقبلوا مثل هذا ، أما الثانية ، وهي الكرامة فلا يشترط فيها التحدي .

اعترض : .

وقد يعترض البعض بأن الحوادث المحسوسة لا بد أن تخضع لأسباب مادية ، وعلى طبيعية ، ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء تتنافى مع قانون الطبيعة ومبدأ العلية القائل : ان لكل حادثة سبباً ، وإذا انتقص هذا المبدأ فلا يمكن الاعتماد على أية نظرية فلسفية ، وقانون علمي ، لأن كلا من الفلسفة والمعلوم يرتكز على نظام العلة والمعلول الطبيعيين ، وبالتالي يثبت القول بالاتفاق والصدقة التي ابطالها العلم ورفضها العقل ، وعليه يكون القول بالمعجزات والكرامات باطل من الأساس .

الجواب :

ان القول بالصدقة باطل من غير شك ، ومبدأ العلية والسببية حق لا ريب فيه ، ولا يمكن نقضه في حال من الحالات ، ولكن الحوادث الطبيعية لا يجب أن تكون عللاً وأسباباً أبداً ودائماً طبيعية ، كيف وغلة الطبيعة بمجموعها قوة تكن وراء الطبيعة ، وقدرة تصرف فيها كيف تشاء متى تشاء ! وإرادة الله سبحانه قد تعلقت بالمعجزة والكرامة ابتداء وبلا قوسط سبب طبيعي ، وهذا كانت خارقة للعقاد .

وقد جاء في الكتاب : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون - ٨٢ يس » ، « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداعي إذا دعاني - ١٨٦ البقرة » . واستجابة الدعاء قد تكون بتهيئة الأسباب العادية ، وقد تكون لمجرد الإرادة القدسية بحيث يكون السبب الأول والأخير هو إرادة الله وحدها . وجاء في الحديث الشريف : « إن الله عباداً متى أرادوا إرادته » .

وقد شامداً أفراداً أصيبوا بداء اجمع الاخصائيون على أنه يميت لا علاج له ، ثم برأوا فجأة بدون تطيب . ومعنا عن أصيب بضربات قاتلة ، ومع ذلك بقي سالماً معافى ! ولا سبب الا مشيئة الله . فكما يرجد

الله الاشياء بأسبابها الطبيعية فإنه قد يوجد شيئاً لمجرد الإرادة ، وبدون سبب ظاهر لحكمة يعلمها هو ، ونجهلها نحن . وحق السبب الطبيعي لا يؤثر اثره الا بإرادته تعالى ، فالنار سبب للاحراق ، والسقوط من شاهق سبب للهلاك ، ولكن بشرط ان لا يريد الله عكس ذلك . ويتميز ثان : ان الاسباب الطبيعية تقتضي التأثير اذا ارادها الله كذلك ، فإذا انتفت ارادته انتفى التأثير قهراً .

وبالتالي ، فإن كل من يعترف بوجود قوة مدبرة وراء الطبيعة يلزمه حتماً أن يعترف بالمعجزات والكرامات ، لأن من أوجد الطبيعة بكاملها بدون سبب طبيعي فأولى أن يوجد بعض اشياءها ، كذلك . أما من ينكر الخالق الحكيم فلا كلام لنا معه - هنا - ونحيله على كتابنا « الله والعقل » .

وبعد هذا التمهيد نعرض مجموعة من الكرامات التي نُصبت إلى الصالحين وشيوخ الصوفية ، نعرضها ، ونحن على علم اليقين بأن بعضها نسب إلى رجال لا عهد لهم بها ولا علم ، وبعضها الآخر انتحلته مدلسون لتميويه على البسطاء والبلهاء .

السيد البدوي :

جاء في « حاشية الشيخ الباجوري على شرح الغزالي على متن أبي شجاع » باب تفصيل الجنائز : « ان الميت لو غسل نفسه لا يحتاج إلى من يغسله ثانية ، كما وقع ذلك للسيد احمد البدوي ، أي ان السيد البدوي بعد أن مات قام فغسل نفسه ، وبعد انتهائه من الغسل مات ثانية ، وهذا النوع من الكرامة لم يتفق لأحد ، حتى للسيد المسيح ، لان السيد المسيح كان حياً حين احيا الموتى ، أما السيد البدوي فقد احيا نفسه وهو ميت .

البطائحي :

في الجزء الأول من « لواقح الانوار في طبقات الاخيار » للشمراي ص ١٣٢ : « ان ابا بكر البطائحي كان ثاقفاً قرأ في نومه ان ابا بكر الصديق ألبسه ثوباً وطاقية ، فاستيقظ فوجدهما عليه .. ونقل صاحب الكتاب المذكور ان البطائحي هذامات ، وان جسمه استحال إلى تراب ، وان ترابه استحال إلى نبات ، وان الحيوان الذي أكل من هذا النبات لم يؤثر به النار ، ولم ينضج ابداً » .

وليس من شك ان كل من قرأ هذا لا بد ان يتعامل كيف تميز تراب البطائحي عن تراب غيره ١٢ وعلى افتراض حصول هذا التميز وإمكانه كيف تميزت نبتة ترابه عن غيرها من النباتات ١٣ وفي حالة إمكان هذه التميز ووقوعه كيف تميز الحيوان الذي أكل هذه النبتة عن غيره ١٤

الجيلاني

وفي الكتاب السابق الذكر ص ١٢٦ ان عبد القادر الجيلاني كان وهو طفل رضيع يمسك عن الرضاع في نهار رمضان لأنه صائم ، وصادف ان غم الهلال على الناس في آخر الشهر ، فسألوا أم عبد القادر : هل رضع اليوم ؟ فقالت : نعم . فعلموا انه العيد .. ومن كراماته انه بقي سنة يأكل ولا يشرب ، وسنة يشرب ولا يأكل ، وسنة لا يأكل ولا يشرب ولا ينام .. وإذا اقتضت حكمة الله خلاص انسان ونجاته من التهلكة على الرغم من وجود أسبابها ، فأية حكمة في بقاء عبد القادر سنة كاملة بلا أكل ولا شراب ولا نوم ١٥

قضيبي البان

قال الشيخ يوسف النبهاني في كتاب «جامع الكرامات» ج ١ ص ٣٦٠:
«ان رجلاً دخل على الشيخ قضيبي البان في بيته فرأى جسده يلاً
البيت يكامله ، فهاله ما رأى من هذا النبو الخارق ، فخرج الرجل
ثم عاد ، فرآه قد صغر حتى أصبح كالمصفور ، فخرج ثم عاد ، فرآه
كعادته ..

وقال عبد الله اليافعي في كتاب «تشر المحاسن الغالية في فضل
الصوفية أصحاب المقامات العالية» : لقد اشتهر عن الصوفية انهم يقبلون
الحصى جوهراً ، والحطب ذهباً ، ونشارة الخشب دقيقاً ، والرمل سكرأ ،
وماء البحر سمناً ، ونقل أن صوفياً مات في سفينة فجف ماء البحر ،
حتى لم يبق منه قطرة ، فنزل الركاب من السفينة ، وحفروا للصوفي
ودفنوه ، فلما فرغوا من دفنه استوى الماء ، وارتفعت السفينة ، فركبوا
وساروا ..

وقد وضع القدامى العديد من المجلدات الضخمة في أمثال هذه
«الكرامات» وأكثرها مطبوع ، وكان انتشار هذه «الكرامات» عاملاً
قوياً في القضاء على التصوف والتصوفين ، فلقد كان لهم مكانة في القلوب ،
ووجاهة عند الناس ، ثم انتكسوا وضعف أمرهم ، حيث انتسب اليهم
الأدعياء الذين تجاوزوا كل حد في الكذب والتدليس . فبعد أن كانت
الكرامات معقولة مقبولة ، كاستجابة الدعاء في شفاء مريض ، والنجاة
من بعض المخاطر ، وما إلى ذلك مما يتفق للصالحين وغيرهم من
ذوي النوايا الحسنة ، أصبحت من النوع الذي ينفر منه السمع ، ويأباه
الطبع .

ومن الأسباب التي عجلت بانقراض الصوفية انغماس المنتمين اليهم في
المحرمات والشهوات ، وظهور أمثال القلندرية ، حتى لم يبق معنى للتصوف
عند هؤلاء ومن اليهم إلا التكدّي واستعمال البنج والأفيون^(١) .

(١) انظر الجزء الخامس من كتاب « الميزان في تفسير القرآن » للسيد محمد حسين الطباطبائي
ص ٢٠٤ ، الجزء السادس ص ٢٠٤ .

الفصل الثالث عشر

مصدر المعرفة وحقيقة الكشف عند الغزالي

كانت أبرز ظاهرة في كلام الحاضرين والمعلقين هي فكرة التصوف بعامة ، وتصوف الغزالي بخاصة ، وليس ذلك بمجيب ولا بغريب ، فلقد كان لتصوف اثره البالغ في الفلسفة والاخلاق والآداب عند العرب والمسلمين ، كما كان الهدف الاول لبحوث الغزالي ومحو اهتمامه ، وبه عرف واشتهر ، وتبوأ المكان الاسمى ، ويسميه اقيم هذا المهرجان شمرًا بذلك أم لم نشعر .

وبما ان بعض الزملاء قد نفى فكرة التصوف عن الإسلام والبعض الآخر اثبتتها كان لزاماً عليّ بصفتي الدينية ان أبين ما هو الحق ، مستنداً إلى كتاب الله ، وسنة نبيه ، لا إلى قول امام ، أو قياس .

ان لفظ التصوف بالذات لم يرد في الكتاب ولا في السنة ، فما من آية أو رواية نصت على أن التصوف خير محبوب ، أو شر مكروه ، ولكن الله ورسوله قد أمر بالتقوى والصدق والاخلاص ، ونها عن النفاق

(١) تليت في مهرجان الغزالي الذي اشرنا اليه في المقدمة .

والرياء والحيانة . اذن ، فكل ما ينطبق عليه الصدق والاخلاص فهو من الإسلام في الصميم ، وكل ما ينطبق عليه الرياء والتناقض فليس من الإسلام في شيء . وبهذا المقياس وحده يجب أن نقيس التصوف وكل موضوع حديث من الوجهة الدينية .

وبما أن تصوف الفزالي وامثاله هو للتقوى والحب والاخلاص للانسانية كان حقاً وهدياً ، أما تصوف المرائين والمتناقضين فبدعة وضلالة . وبهذا نوفق بين أقوال الطرفين المتنازعين ، فمن أثبت فكرة التصوف في الإسلام نظر إلى المتصوفين المخلصين ، ومن نفاه عن الإسلام نظر إلى تصوف الدجالين والانتهازيين .. فالتزاع اذن قائم عن سوء التفاهم ، والاشتباه في المقصد والمرام .

ولما كان في ربط المعرفة بالتصوف الكثير من العمق والدقة والغموض فقد ركزت كلمتي هذه على إمكانه في ذاته بصرف النظر عن التفاصيل ، وأوردت الأدلة على أن الكشف الصوفي أو الحس ، أو النوق منها شئت فسمه - ليس محالاً ولا ممتنعاً . أما وجوده وتحققه في الخارج فأتروا إثباته لغيري .

موضوع النقاش :

لقد دارت مناقشات حادة بين الفلاسفة القدماء والجدد حول مصادر المعرفة الانسانية وأسبابها ، أما الهدف من تلك المناقشات فهو تحديد الموازين والمقاييس التي يعرف بها خطأ الفكر البشري من صوابه ، والحقائق من الأوهام ، ولا يمكن القيام بأية دراسة إلا في ضوء مبدأ يعتبر المقياس الصحيح للقضايا التي تكون محلاً للاختلاف والأخذ والرد منها كان نوعها ولونها .

والآن ، ما هي مصادر المعرفة عند أبي حامد ؟ ما هو المقياس الصحيح الواضح عنده لمعرفة الفكر الصائب ؟ وهل وجهة نظره في ذلك تختلف عن وجهات أنظار الفلاسفة والمتكلمين ؟

لقد شك الغزالي في أشياء كثيرة ، ولكن لم يكن شكه ناشئاً عن شذوذ في طبعه ، ولا عن اضطراب في أعصابه ، كما زعم البعض ، وإنما السبب الأول والأخير تمرده على المجتمع وتقاليده - وهذا كان أشبه بالحنفاء الذين تركوا قومهم يعبدون الأصنام ، وعكفوا على عبادة الواحد الأحد . أما الأمور التي شك فيها أبو حامد فهي آراء الفلاسفة ، وطريقة المتكلمين والصوفية ، ومعتقدات أهل الباطن . فقد رآهم يعتمدون على الحواس والعقل ، فيها الشاهدان المدلان عندهم . ولكن الغزالي رأى أن أحد الشاهدين يكذب صاحبه ، فالعين ترى الكوكب بمقدار الدينار ، والعقل يراه أكبر من الأرض ، وإذا كذبت الحواس فبالأحرى أن يكذب للعقل ، وعليه فلا يمكن الاعتماد على واحد منها ، وبالتالي يتم منهج السفطة ، ويصدق قول السفطائيين من أنه لا يوجد دليل على شيء يركن إليه .

ولكن السفطة كما هي ليس لها من واقع ، فبحال أن تمر على الإمام أبي حامد بسلام ، وما كان الله ليبدعها فقد ما استصلحه بوحيه ورسله فغذف للنور في قلب عبده المخلص ، وبصره بالحق بعد الغشوة ، وتجاه في عقله ، فاستصبح بنور اليقظة في بصره وبصيرته ، فرأى أن البصر وما إليه من الحواس الظاهرة تصدق فيما لا يكذبها به العقل ، كما لو رأت العين الجبال والأشجار . وتكذب فيما لا يكذبها به كرويتها الكوكب بمقدار الدينار . وإن العقل يصدق فيما لا يكذبه الوحي ، كحكمه بأن العالم قديم وإن الله يعلم الكليات ، ولا يعلم الجزئيات مباشرة ، بل بالواسطة ، لأنه يعلم ذاته التي هي سبب لأسباب ، وإن الأجسام لا تحشر كما زعم الفلاسفة .

وهذا حدد الغزالي أسباب المعرفة كلا في دائرة اختصاصه ، فالحواس مصدر المعرفة ، ولكن في موارد دون أخرى . ولو اعتمدناها في جميع الموارد لوجب ان نرفض كل فكرة لا يدرك واقعها بأحد الحواس ، وهذا تقويض للكيان العلمي من الأساس . وكذا العقل فهو مصدر المعرفة في بعض الموارد دون بعض ، ولو اتخذناه مصدراً في كل مورد لأملنا الكثير من حقائق الوحي والدين . وعلى هذه السبيل خطأ الغزالي الفلاسفة ، لأنهم اعتمدوا العقل في كل شيء ، ورد على المتكلمين لأنهم قلدوا خصومهم الفلاسفة في كثير من المسائل ، ونعى على بعض الفرق الصوفية ، لأنهم غابوا عن حواسهم وعقولهم ، وزعموا انهم يشاهدون في أحوالهم الخاصة أشياء تناقض المحسوسات والمقولات في أمور لا يكذب فيها العقل والحس .

اذن الغزالي لا يسقط العقل عن الاعتبار والدلالة على الحق ، كيف وهو يؤمن بالوحي أكثر من إيمانه بنفسه ، وقد بالغ الوحي في قدرة العقل على الهداية والرشاد ، واعتبره المناصر الأكبر لأحكامه وتعاليمه ! وانما ينكر الغزالي أن يكون العقل هو السبيل المطلق إلى جميع الحقائق ، حتى حقائق الوحي ودقائقه . وهذا نعلم مكان الخطأ فيما جاء في الكتب الحديثة من أن الغزالي ناقض نفسه بنفسه ، حيث اعتمد منطق العقل في رده على على الباطنية وغيرهم ، بينما نعى على الفلاسفة نهج العقل . كلا ، لا تناقض ولا تهافت ، فلقد رد الغزالي على الفلاسفة ، حيث اعتمدوا العقل فيما لا يخصه ولا يمتنيه من معضلات الوحي ، ورد على الباطنية بالعقل فيما هو من شؤونه ومنطقه .

أم أسباب المعرفة :

إن أم أسباب المعرفة بعد للوحي عند الغزالي هو الكشف ومن أجله

اخترت هذا البحث ، وما اشرت اليه من الحواس والمقل انما هو لتوطئة والتمهيد . وقد استعصى معنى الكشف الذي اعتبره الغزالي مفتاحاً لاكثر المعارف ، استعصى على افهام الكثير ، لأن الناس انما تدرك وتتفهم الشيء المألوف لديهم ، وما يحسونه في أنفسهم ، ويرونه عياناً في غيرهم ، أما ما لا عهد لهم بمثله فهم في ريب من وجوده ، ومرية من لقائه .

وقد دارت حول الغزالي معارك وآراء متضاربة من أجل هذا الكشف فمنهم من عده من أهل البدع والضلالات ، وبعض المعاصرين له وضع رسالة في تكفيره . والأكثر الأغلب اعتبروه اماماً في العلم والتحقيق ، والتدقيق ، وحجة الإسلام على المسلمين في الأخلاق وأمور الدين . بل إن هذا الوصف ، وهو حجة الاسلام قد صار علماً عليه بالذات . ومن دافع عنه ، وانتصر له الفيلسوف الشهير محمد بن ابراهيم الشيرازي صاحب كتاب الأسفار ، والمعروف بصدر المتألمين^(١) . ومهما يكن ، فإن اختلاف الآراء حول شخصية الغزالي لبرهان ساطع قاطع على عظمته وعلو شأنه ، وقد حظيت آراءه باهتمام الفلاسفة في الشرق والغرب ، وحلت مؤلفاته محل الصدارة عند أهل العلم وطلابه ، وقادة الدين وأصحابه على تباين ملهم ، واختلاف نحلهم .

حقيقة الكشف :

والآن ، فما هو الكشف الذي عناه الغزالي ، واعتبره مصدراً هاماً من مصادر المعرفة ، وبه صار في عداد الصوفية ؟ هل هو الاتصال ، والرواية عن الله بالمشاهدة ، كما يروي فلان عن فلان ، أو هو الاتحاد

(١) واعتبر عن تكفيره الفلاسفة بأنه فعل ذلك لغيره على الدين وحراً على الاسلام ، مع العلم بان صدر المتألمين شيعي جعفري ، وحجة الإسلام سني شافعي ، ولكن لا سنة ولا شيعية في الفلاسفة ولا في العلم ولا في الدين . ومن تتبع كتب السير والتاريخ يلاحظ ان الصلة بين علماء السنة والشيعية كانت فيما مضى أقوى مما هي عليه الآن .

الإنسان بالله ، كما نسب إلى أبي يزيد البسطامي ، أو حلول الله بالإنسان
وجميع المخلوقات ، كما نقل الحلاج ؟
والجواب :

ان الغزالي قد بين معنى الكشف بأنه نور يقذفه الله في القلب ، ولكن
هذا النور يحتاج إلى توضيح وتحديد ، لان تفسير الكشف بالنور ، والنور
بالكشف أشبه بتفسير الماء بالماء . وبدية ان الحوادث والوقائع المحسوسة
هي التي توضح المفاهيم وتظهرها جلية على حقيقتها ، تماماً كحوادث
الكنغو (*) التي اوضحت معنى الاستعمار ، وكشفت القطاء عن جميع اسرارها .
وليس لدي أية حادثة استشهد بها ، لان الكشف للصوفي من الأمور التي
لا تعرف إلا من قبل الإنسان نفسه . والذي فهمته من مطاوي كلمات
الغزالي المتفرقة في آثاره هنا وهناك ، والمعنى الذي اتم في نغني من
حيث لا أشعر - هو أن الغزالي أراد من الكشف والنور شهادة القلب
الطيب بما يراه ويحسه ، وان ما يراه ويحسه هو عين اليقين ، أما القلب
الحديث فشهادته كشهادة الفاسق الفاجر يجب ردها وعدم الاعتماد عليها .
وهنا سؤال يفرض نفسه : هل من الممكن أن يرى القلب الشيء على
حقيقته بحيث يكون معصوماً عن الخطأ والاشتباه ؟ هل في القلب من
المؤهلات ما تبلغ به مرتبة العلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه ؟

ولا أستطيع انا بالخصوص ان اجيب بالإيجاب على هذا السؤال إذا
طلب مني الارقام والأمثلة من الحوادث والوقائع المحسوسة الملموسة .
ولديّ الجواب الكافي الشافي على أن هذا العلم ممكن في حد ذاته ، وغير
مستحيل في طبيعته ، ومتى اثبتنا الامكان يصبح الوقوع سهلاً يسيراً .

(*) أثارت الولايات المتحدة الاميركية وبلجيكا وبريطانيا المشاكل ضد تمرير الكونغرس من باب
اجتياز الشعوب غير البيضاء المسيحية ، وانكار حق الحياة على تلك الشعوب .

والعقل لا يرى أية استحالة في هذا الكشف ، لان الحال في نظر العقل هو مبدأ التناقض ، أي ان يتصف الشيء بصفة وتقيضها في آن واحد . والكشف لا يستدعي شيئاً من ذلك . وقد قال ابن سينا : كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان حتى يزودك عنه واضح البرهان . ومجرد الاستبعاد لا يصلح برهاناً على شيء ، فإن الانسان لو لم ير الراديو لنفاه واستنكره . والقلب السليم أشبه بالراديو السليم . فكما أن الراديو يلتقط الصوت كما هو دون تغيير وتبديل في كلمة أو حرف أو نقطة أو حركة ، وكما أن آلة التصوير ترسم مناظر الطبيعة دون تحريف وتزييف إذا كانت صحيحة – فمن الممكن أن يشاهد الطاهر الزكي الواقع على ما هو عليه في حقيقته دون زيادة أو نقصان . ومن هنا قال الامام علي بن ابي طالب : لو كشف لي الغطاء ما ازددت يقيناً .

وكما أن الراديو لا يلتقط الصوت إلا بعد اجراءات ، وتوافر جميع الشروط ، بحيث إذا حصل له ادنى خلل توقف عن الالتقاط – كذلك القلب لا يشاهد الحقيقة إلا بعد الجهد والاجتهاد من أجل صفائه وخلّاصه من كل شائبة تقف حاجزاً بينه وبين رؤية الحق . فإذا ما تدنس بالردائل والأرجاس احتجب عنه نور الحق . قال الامام علي بن ابي طالب : من قارف ذنباً فارق عقله لا يعود اليه أبداً .

ولا غرابة في هذا التشبيه ، تشبيه القلب بالآلة اللاقطه ، فإذا كانت هذه الآلة الصماء قد أتت بالمعجب المعجيب فبالأحرى أن يصدر عن القلب ما هو أعجب وأغرب :

وتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وقد رأينا نوعاً من الحيوانات كالخلد ، ليس له عينان ولا اذنان ، رأيناها يحس بما يُرى بالعين ، ويُسمع بالاذن ، وقد اثبتت التجارب أن الكثير من الكفيفين يقومون بأعمال المبصرين دون أن يقع أي حادث

وإن بعضهم يحس بوجود الجدار والشجرة على بعد عشرة أمتار أو أكثر .
هذا هو الكشف الذي اراده الغزالي ، انه علم القلب الصادق ،
وحده الصائب ، ويقظة الذات الآمنة ، وشهادتها العادلة . وهذا ، بحكاية
القلب للواقع حكاية المرأة للوجه - كانت الذات هي الواقع ، وكان الواقع
هو الذات ، لا فرق بين اكتشافها ما وراء الطبيعة بنور الاخلاص والايان
وبين معرفتها بأشياء الطبيعة بالتجربة والعيان ، كلاهما عين اليقين . وليس
لرجل العلم أن يتنكر لهذا الكشف ، ويرفضه بقول مطلق ما دام العلم
نفسه لا يقر شيئاً من الأحكام النهائية المطلقة .

ولا نجد عندها لمن استبعد هذا الكشف ، وانكره على الغزالي إلا انه
قاس الغير على نفسه ، واتخذ من واقعه ميزاناً للناس . ولو تم وجه الشبه
بيننا وبين الغزالي لكان للقياس وجه ، أما أن نفرق في المادة إلى ما
فوق الآذان ، ثم نقيس أنفسنا بأهل الطهر والايان فانه قياس مع الفارق
وتشبيه للضد بالضد . أما تصوف الغزالي فهو للنسك والزهد في الدنيا
بعد أن أقبلت عليه ، تصوف يحده الإيمان بالله والعمل المتزه عن كل غاية
من الغايات المشينة ، لا تصوف الذين تظاهروا بالزهد في الدنيا بعد أن
زهدت بهم ، ولبسوا الخرق والمرقمات ، وتشبهوا بالأولياء ، ليتبرك
بهم البلهاء .

لماذا اتجه الغزالي إلى القلب ؟

بقي أن نتساءل : لماذا اتجه الغزالي إلى القلب . واتخذ منه محوراً
لاهتمامه ؟

الجواب ان الغزالي اتجه إلى القلب لأسباب :

(١) ان في قلب كل إنسان استعداداً لأن يكون أديباً ، ولأن يكون
فاجراً ، فإذا تقلبت الشهوات على القلب كان شيطاناً ، وإذا تقلب القلب

عليها كان ملاكاً ، ونرمز بالملك إلى سيطرة الفضية على الرذيلة ، وبالشيطان إلى استبداد الرذيلة وتحكمها . فاجتهد الغزالي أن يكون القلب هو الغالب والمتنصر . ومتى انتصر القلب على الكذب والطمع والرياء ، وما إلى ذلك من امهات الرذائل كان ما يحس به ويشعر حقاً وصدقاً .

(٢) ان اكثر أعمال الانسان الاعتيادية التي تحدث اثناء حياته اليومية مصدرها القلب لا العقل ، لانها تنبعث عن الرضا والغضب ، والياس والرجاء ، والامن والخوف ، وكل هذه من صفات القلب . أما العقل فهو أصل القضايا الفنية ، والمخترعات العلمية . واذا كان له من شأن وأثر في غير قضايا العلم فهذا الاثر العقلي لا يتعدى تزيين الالفاظ ، ونظم الاقيسة ، وتمييق الخطب للتأثير على السامعين ، ولو إلى حين الانتهاء من الالقاء . وإن أبيت إلا أن تجمل اثرأ ما للعقل في غير قضايا العلم فتؤكد لك أن هذا الاثر يقف عند النظريات ، ولا يتجاوزها إلى الأعمال الاعتيادية والحلقية ، تماماً كسلطة التشريع بالقياس إلى سلطة للتنفيذ . فالعقل هو المشرع ، والماطفة هي المنفذ . فإن استجابات للعقل ، كان . والا فنظرياته صرخة في واد .

والدلالة الصادقة الواضحة على هذه الحقيقة اننا نؤمن نظرياً بان هذا الشيء حق ، ثم نهمله وتجاهله ، ونعتقد نظرياً بأن ذاك باطل ، ثم نفعله ونقدسه . والسر أن الانسان خاضع في أعماله لمنطق العاطفة لا لمنطق العقل ، ولا لمنطق الدين ، إلا إذا تحول الدين إلى العاطفة . اجل ، ان الانسان أوالعديد من أفراد الانسان يتخيلون انهم يسبرون في أعمالهم بوحى العقل والدين ، ولكنهم في الواقع مسبرون بإملاء الهوى والغرض ، وفي نفس الوقت يفسرون أعمالهم العاطفية بأوهامهم العقلية ، ويخلطون بين حقيقة الدين ، وبين ما يقرأى لهم انه من الدين . وتتجلى هذه الظاهرة ، ظاهرة الخلط بين أنواع المنطق - تتجلى عند الباطنية أكثر من أية طائفة أخرى .

ومن أجل هذا ، من أجل ان القلب مصدر الأعمال التي يسببها الغضب والرضا ، والأمن والخوف ، واليأس والرجاء اتجه الغزالي إلى القلب ، حيث تكمن الأدواء والأوباء ، وأولاء كل رعاية وعناية .

(٣) ان الوحي واقعا في ذاته ، ولكن ما هو الطريق لمعرفة هذا الواقع ؟ هل نعرفه بالوحي ، وكلنا يعلم أن الشيء لا يثبت نفسه ؛ أو تثبته بالعقل ، وهو عاجز عن حل المضلات الالهية ا وقد رأينا آراء أرباب العقول متضاربة متباينة في هذا الميدان . فلم يبق إلا القلب .. فهو المصدر الوحيد للإيمان بالله وكتبه ورسله .

نوابغ الفكر الحديث

ولهذا الرأي ، وهو الرجوع إلى القلب في الالهيات أنصار كثيرون من نوابغ الفكر الحديث ، منهم الفيلسوف الشهير « كانت » والكاتب الانكليزي مكسلي ، والألماني واتز ، والفرنسي رومان ، وغيرهم . وهكذا نرى الإمام الغزالي يسبق هؤلاء النوابغ بمئات السنين .

الاتقاذ من الضلال :

لقد رجع الغزالي إلى القلب لينقذ هذا الدين من القمام الفاسدة ، والأفكار الخاطئة التي مهدته بخطر بالغ .. لقد أراد الغزالي هذا الدين خالصاً من تأويلات أهل الباطن ، وامعائهم في التمسك والتكلف ، ومن جهل أهل الظاهر وجودهم على الألفاظ ، ومن شطحات الصوفية التي تجاوزت كل حد ، ومن أوهام الفلاسفة وتخييلاتهم التي اعتبرت حقائق الوحي في مرتبة أدنى من اقيسة ارسطو وتصوراته .

وهذا كان الغزالي مجدداً عظيماً ، ومصلحاً كبيراً ، واماماً خالداً . ولو

أن قادة الدين ساروا على سبيله هذه ، وبنوا الحياة الدينية على أساسه ،
أساس الكتاب والسنة واطمئنان القلب ، وتركوا التمهلات والتعسفات -
لو فعلوا هذا لاستراحوا وأراحوا ، ولما وجد في المسلمين شاب متعذلق ،
وآخر متردد . ولما اضطر الحريصون على الدين أن يضعوا المؤلفات الطوال
في الدفاع عنه ، ونفي الأفكار البخية عليه ، وكنا وإياهم في غنى عن
الكتب التي تحمل اسم الاشتراكية في الاسلام ، والسلم والاسلام ، والمعادلة
الاجتماعية في الاسلام ، وما إلى ذلك . أقول هذا ، مع ايماني بأن أصحابها
كتبوا ونشروا بدافع الغيرة على الاسلام ، والاخلاص للمسلمين ، وبأننا
اليوم في أشد الحاجة إلى هذه المؤلفات ، ومع احترامنا الفائق ، وتقديرنا
البالغ لجهودهم الطيبة المثمرة .

وبالتالي ، فإذا نحن عظمنا وكرمنا الإمام حجة الاسلام الغزالي فإننا
نعظم ونكرم فيه الانسانية والعلم والدين . فلقد عاش الامام الغزالي للناس
لا لنفسه ، وعمل للدين لا للتجارب به ، وجاهد في سبيل العلم للعلم ، لذا
سيبقى حياً ما بقي الانسان والعلم والدين « وذلك جزاء المحسنين » .

★ ★

الفهرست

ص	الموضوع
٧	مقدمة المؤلف

القسم الأول

١١	معالم الفلسفة الإسلامية
	الفصل الأول
١٣	الفلسفة
	الفصل الثاني
٢١	علم الكلام
	الفصل الثالث
٢٧	الوجود
	الفصل الرابع
٣٦	الوجوب والإمكان والامتناع
	الفصل الخامس
٤٠	القديم والحديث

	الفصل السادس
٤٢	هل يعاد المدم
	الفصل السابع
٤٤	المامية
	الفصل الثامن
٤٧	الوحدة والكثرة
	الفصل التاسع
٤٩	أقسام التقابل
٥٢	أقسام العلة
	الفصل العاشر
٥٨	الجواهر والأعراض
	الفصل الحادي عشر
٦٦	هل العالم حادث أو قديم ؟
	الفصل الثاني عشر
٧١	النفس
	الفصل الثالث عشر
٧٨	الحواس الخمس
	الفصل الرابع عشر
٨٠	المعرفة
	الفصل الخامس عشر
٨٧	الفسطاطيون
	الفصل السادس عشر
٩٣	المتصوفة

٩٨	الفصل السابع عشر الإلهيات
١٠١	الفصل الثامن عشر صفات الخالق
١٠٩	الفصل التاسع عشر كلام الله
١١٢	الفصل العشرون علم الله
١١٥	الفصل الحادي والعشرون الصفات والذات
١١٩	الفصل الثاني والعشرون حرية الإنسان
١٢٤	الفصل الثالث والعشرون الحسن والقبح
١٢٨	الفصل الرابع والعشرون النبوة
١٤	الفصل الخامس والعشرون عصمة الأنبياء
١٤٣	الفصل السادس والعشرون الإمامة
١٤٩	الفصل السابع والعشرون نصب الإمام

١٥٦	الفصل الثامن والعشرون السنة والشيمة
١٦٤	الفصل التاسع والعشرون المعاد
١٦٨	الفصل الثلاثون الإمامية بين الأشاعرة والمعتزلة
١٧٦	الفصل الحادي والثلاثون مصطلحات فلسفية

القسم الثاني

١٧٩	نظرات في التصوف والكرامات
١٨١	الفصل الأول التصوف والرمزية
١٩٤	الفصل الثاني الافلاطونية الحديثة
١٩٨	الفصل الثالث التأويل
٢٠٨	الفصل الرابع التنسك
٢١٦	الفصل الخامس التصوف ونظرية المعرفة

	الفصل السادس
٢٢١	إلى الذين يزكون أنفسهم
	الفصل السابع
٢٢٥	التصوف وأهل البيت
	الفصل الثامن
٢٣٢	الاتحاد والحلول
	الفصل التاسع
٢٣٧	الإنسان
	الفصل العاشر
٢٤٢	الشیطان وقلب الإنسان
	الفصل الحادي عشر
٢٤٦	المستشرقون والتصوف
	الفصل الثاني عشر
٢٤٩	كرامات الأولياء
	الفصل الثالث عشر
٢٥٦	مصدر المعرفة وحقيقة الكشف عند الغزالي

